Depois de ter surgido no século XVIII, a idéia de cultura suscitou acirrados [...]ficados são [...] de cultura permite [...] pensar a [...] a diversidade.





[...]enta os debates e os [...] da noção de cultura, em especial na Sociologia e na Antropologia. Apresenta respostas exatas a questões cuja complexidade e atualidade são atestadas pelo noticiário nacional e internacional.

Se todo ser humano é um ser cultural, como recebe a cultura de seu grupo e até que ponto seu comportamento é por ela determinado? Um mesmo indivíduo pode mudar de cultura ou participar simultaneamente de várias culturas? Como se dá o encontro das culturas? As culturas dos grupos socialmente dominados estão destinadas a desaparecer ou a imitar as culturas dos grupos dominantes?

Estas são algumas das questões que o autor procura responder de maneira instigante, numa linguagem acessível e repleta de exemplos.




ISBN 85-86259-59-4




denys cuche

de cultura nas ciências sociais






# a noção de cultura nas ciências sociais

denys cuche






Editora da Universidade do Sagrado Coração

*Outros títulos desta coleção*

- Ética da informação
  *Daniel Cornu*
- A Deontologia das mídias
  *Claude-Jean Bertrand*
- A Mundialização da comunicação
  *Armand Mattelard*
- Introdução à ciência da comunicação
  *Daniel Bougnoux*
- O Multiculturalismo
  *Andrea Semprini*
- A Argumentação na comunicação
  *Philippe Breton*






# a noção de cultura nas ciências sociais




**Coordenação Editorial**
Irmã Jacinta Turolo Garcia

**Assessoria Administrativa**
Irmã Teresa Ana Sofiatti

**Assessoria Comercial**
Irmã Áurea de Almeida Nascimento

**Coordenação da Coleção Verbum**
Luiz Eugênio Véscio




# a noção de cultura nas ciências sociais

Denys Cuche

Tradução
Viviane Ribeiro

*ISBN 2-7071-2649-7 (original)*


*Tradução realizada a partir da 1ª edição (1996).*
*Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil adquiridos pela Editora da Universidade do Sagrado Coração*

Rua Irmã Arminda, 10-50
Cep 17044-160 - Bauru - SP
Fone (014) 235-7111 - Fax 235-7219
e-mail: edusc@usc.br

C971n

Cuche, Denys.
A noção de cultura nas ciências sociais / Denys Cuche; tradução de Viviane Ribeiro. - - Bauru: EDUSC, 1999.
256p. ; 19cm. - (Verbum)
ISBN 85-86259-59-4
Inclui bibliografia.
Tradução de: La notion de culture dans les sciences sociales
1.Cultura. 2.Antropologia cultural. 3.Antropologia social. I.Título. II.Série

CDD 306



# Sumário

# Introdução

## A noção de cultura nas ciências sociais

"O problema da cultura, ou ainda, das culturas, passa por uma atualização, tanto no plano intelectual, devido à vitalidade do culturalismo americano, quanto no plano político. Na França, ao menos, nunca se falou tanto de cultura quanto hoje (com relação à mídia, à juventude, aos imigrantes) e esta utilização da palavra, por mais sem controle que seja, constitui por si mesma *um dado etnológico*."

Marc AUGÉ [1988]*

A noção de cultura é inerente à reflexão das ciências sociais. Ela é necessária, de certa maneira, para pensar a unidade da humanidade na diversidade além dos termos biológicos. Ela parece fornecer a resposta mais satisfatória à questão da diferença entre os povos, uma vez que a resposta "racial" está cada vez mais desacreditada, à medida que há avanços da genética das populações humanas.

O homem é essencialmente um ser de cultura. O longo processo de hominização, começado *há mais ou menos quinze milhões de anos*,

* As referências entre colchetes remetem à bibliografia no final

consistiu fundamentalmente na passagem de uma adaptação genética ao meio ambiente natural a uma adaptação cultural. Ao longo desta evolução, que resulta no *Homo sapiens sapiens*, o primeiro homem, houve uma formidável regressão dos instintos, "substituídos" progressivamente pela cultura, isto é, por esta adaptação imaginada e controlada pelo homem que se revela muito mais funcional que a adaptação genética por ser muito mais flexível, mais fácil e rapidamente transmissível. A cultura permite ao homem não somente adaptar-se a seu meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem, a suas necessidades e seus projetos. Em suma, a cultura torna possível a transformação da natureza.

Se todas as "populações" humanas possuem a mesma carga genética, elas se diferenciam por suas escolhas culturais, cada uma inventando soluções originais para os problemas que lhe são colocados. No entanto, estas diferenças não são irredutíveis umas às outras pois, considerando a unidade genética da humanidade, elas representam aplicações de princípios culturais universais, princípios suscetíveis de evoluções e até de transformações.

A noção de cultura se revela então o instrumento adequado para acabar com as explicações naturalizantes dos comportamentos humanos. A natureza, no homem, é inteiramente interpretada pela cultura. As diferenças que poderiam parecer mais ligadas a propriedades biológicas particulares como, por exemplo, a diferença de sexo, não podem ser jamais observadas "em estado bruto" (natural) pois, por assim dizer, a cultura se apropria delas "imediatamente": a divisão sexual dos papéis e das tarefas nas sociedades resulta fundamentalmente da cultura e por isso varia de uma sociedade para outra..

Nada é puramente natural no homem. Mesmo as funções humanas que correspondem a necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são informados pela cultura: as sociedades não dão exatamente as mesmas respostas a estas necessidades. *A fortiori*, nos domínios em que não há constrangimento biológico, os comportamentos são orientados pela cultura. Por isso, a ordem; "Seja natural", freqüentemente feita às crianças, em particular nos meios burgueses, significa, na realidade: "Aja de acordo com o modelo da cultura que lhe foi transmitido".

A noção de cultura, compreendida em seu sentido vasto, que remete aos modos de vida e de pensamento, é hoje bastante aceita, apesar da existência de certas ambigüidades. Esta aceitação nem sempre existiu. Desde seu aparecimento no século XVIII, a idéia moderna de cultura suscitou constantemente debates acirrados. Qualquer que seja o sentido preciso que possa ter sido dado à palavra - e não faltaram definições de cultura - sempre subsistiram desacordos sobre sua aplicação a esta ou àquela realidade. O uso da noção de cultura leva diretamente à ordem simbólica, ao

que se refere ao sentido, isto é, ao ponto sobre o qual é mais difícil de entrar em acordo.

As ciências sociais, apesar de seu desejo de autonomia epistemológica, nunca foram completamente independentes dos contextos intelectuais e lingüísticos em que elaboram seus esquemas teóricos e conceituais. Esta é a razão pela qual o exame do conceito científico de cultura implica o estudo de sua evolução histórica, diretamente ligada à gênese social da idéia moderna de cultura. Esta gênese revela que, sob as divergências semânticas sobre a justa definição a ser dada à palavra, dissimulam-se desacordos sociais e nacionais (capítulo I). As lutas de definição são, em realidade, lutas sociais, e o sentido a ser dado às palavras revelam questões sociais fundamentais. Como escreveu Abdelmalek Sayad:

> Assim se pode retraçar paralelamente à história da semântica, isto é, à gênese das diferentes significações da noção de cultura, a história social destas significações: as mudanças semânticas, aparentemente de natureza puramente simbólica, correspondem em realidade a mudanças de uma outra ordem. Correspondem a mudanças na estrutura das relações de força entre, de um lado, os grupos sociais no seio de uma mesma sociedade e, de outro lado, as sociedades em relação de interação, isto é, mudanças nas posições ocupadas pelos diferentes parceiros interessados em definições diferentes de cultura [1987, p. 25].



Apresentaremos em seguida a invenção propriamente dita do conceito científico de cultura, implicando a passagem de uma definição normativa a uma definição descritiva. Contrariamente à noção de sociedade, mais ou menos rival no mesmo campo semântico, a noção de cultura se aplica unicamente ao que é humano. E ela oferece a possibilidade de conceber a unidade do homem na diversidade de seus modos de vida e de crença, enfatizando, de acordo com os pesquisadores, a unidade ou a diversidade (capítulo II).

Desde a introdução do conceito nas ciências do homem, assiste-se a um notável desenvolvimento das pesquisas sobre a questão das variações culturais, particularmente nas ciências sociais americanas por razões que não acontecem por acaso e que são analisadas aqui. Pesquisas sobre sociedades extremamente diversas fizeram aparecer a coerência simbólica (jamais absoluta, no entanto) do conjunto das práticas (sociais, econômicas, políticas, religiosas, etc.) de uma coletividade particular ou de um grupo de indivíduos (capítulo III).

O estudo atento do encontro das culturas revela que este encontro se realiza segundo modalidades muito variadas e leva a resultados extremamente contrastados segundo as situações de contato. As pesquisas sobre a "aculturação" permitiram ultrapassar várias idéias preconcebidas sobre as propriedades da cultura e renovar profundamente o conceito de cultura. A acultu-

ração aparece não como um fenômeno ocasional, de efeitos devastadores, mas como uma das modalidades habituais da evolução cultural de cada sociedade (capítulo IV).

O encontro das culturas não se produz somente entre sociedades globais, mas também entre grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade complexa. Como estes grupos são hierarquizados entre si, percebe-se que as hierarquias sociais determinam as hierarquias culturais, o que não significa que a cultura do grupo dominante determine o caráter das culturas dos grupos socialmente dominados. As culturas das classes populares não são desprovidas de autonomia nem de capacidade de resistência (capítulo V).

A defesa da autonomia cultural é muito ligada à preservação da identidade coletiva. "Cultura" e "identidade" são conceitos que remetem a uma mesma realidade, vista por dois ângulos diferentes. Uma concepção essencialista da identidade não resiste mais a um exame do que uma concepção essencialista da cultura. A identidade cultural de um grupo só pode ser compreendida ao se estudar suas relações com os grupos vizinhos (capítulo VI).

A análise cultural conserva, atualmente, toda a sua pertinência e se revela sempre apta a dar conta das lógicas simbólicas em jogo no mundo contemporâneo, desde que não se negligenciem os ensinamentos das ciências sociais. Não basta tomar emprestado destas ciências a



palavra "cultura" para impor uma leitura da realidade, que esconde freqüentemente uma tentativa de imposição simbólica. Seja no campo político ou religioso, na empresa ou em relação aos imigrantes, a cultura não se decreta; ela não pode ser manipulada como um instrumento vulgar, pois ela está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes (capítulo VII).

Não seria possível, no contexto desta obra, apresentar todos os usos que foram feitos da noção de cultura nas ciências humanas e sociais. A sociologia e a antropologia foram então privilegiadas mas, outras disciplinas recorrem também ao conceito de cultura: a psicologia e sobretudo a psicologia social, a psicanálise, a lingüística, a história, a economia, etc. Além das ciências sociais, a noção é igualmente utilizada, em particular pelos filósofos. Por não poder ser exaustivo, pareceu-me legítimo concentrar o estudo sobre um certo número de aquisições fundamentais da análise cultural.

# 1 Gênese Social da Palavra e da Idéia de Cultura

As palavras têm uma história e, de certa maneira também, as palavras fazem a história. Se isto é verdadeiro para todas as palavras, é particularmente verificável no caso do termo "cultura". O "peso das palavras", para retomar uma expressão da mídia, é grandemente influenciado por esta relação com a história, a história que as fez e a história para a qual elas contribuem.

As palavras aparecem para responder a algumas interrogações, a certos problemas que se colocam em períodos históricos determinados e em contextos sociais e políticos específicos. Nomear é ao mesmo tempo colocar o problema e, de certa maneira, já resolvê-lo.

A invenção da noção de cultura é em si mesma reveladora de um aspecto fundamental da cultura no seio da qual pôde ser feita esta invenção e que chamaremos, por falta de um termo mais adequado, a cultura ocidental. Inversamente, é significativo que a palavra "cultura" não tenha equivalente na maior parte das línguas orais das sociedades que os etnólogos estudam habitualmente. Isto não implica, evidentemente (ainda que esta evidência não seja universalmente compartilhada!) que estas sociedades não tenham cultura, mas que elas não se colocam a

questão de saber se têm ou não uma cultura e ainda menos de definir sua própria cultura.

Por esta razão, se quisermos compreender o sentido atual do conceito de cultura e seu uso nas ciências sociais, é indispensável que se reconstitua *sua gênese social, sua genealogia*. Isto é, trata-se de examinar como foi formada a palavra, e em seguida, o conceito científico que dela depende, logo, localizar sua origem e sua evolução semântica. Não se trata de se entregar aqui a uma análise lingüística, mas de evidenciar os laços que existem entre a história da palavra "cultura" e a história das idéias. A evolução de uma palavra deve-se, de fato, a inúmeros fatores que não são todos de ordem lingüística. Sua herança semântica cria uma certa dependência em relação ao passado nos seus usos contemporâneos.

Do itinerário da palavra "cultura" tomaremos apenas os aspectos que esclareçam a formação do conceito tal como é utilizado nas ciências sociais. A palavra foi, e continua a ser, aplicada a realidades tão diversas (cultura da terra, cultura microbiana, cultura física...) e com tantos sentidos diferentes que é quase impossível retraçar aqui sua história completa.

## Evolução da palavra na língua francesa da Idade Média ao século XIX

É legítimo analisarmos particularmente o exemplo francês do uso de "cultura", pois parece que a evolução semântica decisiva da palavra



- que permitirá em seguida a invenção do conceito - se produziu na língua francesa do século das Luzes, antes de se difundir por empréstimo lingüístico em outras línguas vizinhas (inglês, alemão).

Se o século XVIII pode ser considerado como o período de formação do sentido moderno da palavra, em 1700, no entanto, "cultura" já é uma palavra antiga no vocabulário francês. Vinda do latim *cultura* que significa o cuidado dispensado ao campo ou ao gado, ela aparece nos fins do século XIII para designar uma parcela de terra cultivada (sobre este ponto e os seguintes, ver Bénéton, [1975]).

No começo do século XVI, ela não significa mais um estado (da coisa cultivada), mas uma ação, ou seja o fato de cultivar a terra. Somente no meio do século XVI se forma o sentido figurado e "cultura" pode designar então a cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la. Mas este sentido figurado será pouco conhecido até a metade do século XVII, obtendo pouco reconhecimento acadêmico e não figurando na maior parte dos dicionários da época.

Até o século XVIII, a evolução do conteúdo semântico da palavra se deve principalmente ao movimento natural da língua e não ao movimento das idéias, que procede, por um lado pela metonímia (da cultura como estado à cultura como ação), por outro lado pela metáfora (da cultura da terra à cultura do espírito), imi-

tando nisso seu modelo latino *cultura*, consagrado pelo latim clássico no sentido figurado.

O termo "cultura" no sentido figurado começa a se impor no século XVIII. Ele faz sua entrada com este sentido no *Dicionário da Academia Francesa* (edição de 1718) e é então quase sempre seguido de um complemento: fala-se da "cultura das artes", da "cultura das letras", da "cultura das ciências", como se fosse preciso que a coisa cultivada estivesse explicitada.

A palavra faz parte do vocabulário da língua do Iluminismo, sem ser, no entanto, muito utilizada pelos filósofos. A *Enciclopédia*, que reserva um longo artigo para a "cultura das terras", não dedica nenhum artigo específico ao sentido figurado de "cultura". Entretanto, ela não o ignora, pois o utiliza em outros artigos ("Educação", "Espírito", "Letras", "Filosofia", "Ciências").

Progressivamente, "cultura" se libera de seus complementos e acaba por ser empregada só, para designar a "formação", a "educação" do espírito. Depois, em um movimento inverso ao observado anteriormente, passa-se de "cultura" como ação (ação de instruir) a "cultura" como estado (estado do espírito cultivado pela instrução, estado do indivíduo "que tem cultura"). Este uso é consagrado, no fim do século, pelo Dicionário da Academia (edição de 1798) que estigmatiza "um espírito natural e sem cultura", sublinhando com esta expressão a oposição conceitual entre "natureza" e "cultura". Esta oposição é fundamental para os pensadores do Iluminismo que concebem a cultura como um caráter distintivo da espécie humana. A cultura, para eles, é a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história.



No século XVIII, "cultura" é sempre empregada no singular, o que reflete o universalismo e o humanismo dos filósofos: a cultura é própria do Homem (com maiúscula), além de toda distinção de povos ou de classes. "Cultura" se inscreve então plenamente na ideologia do Iluminismo: a palavra é associada às idéias de progresso, de evolução, de educação, de razão que estão no centro do pensamento da época. Se o movimento iluminista nasceu na Inglaterra, ele encontrou sua língua e seu vocabulário na França; ele terá uma grande repercussão em toda a Europa Ocidental, sobretudo nas grandes metrópoles como Amsterdam, Berlim, Milão, Madri, Lisboa e até São Petersburgo. A idéia de cultura participa do otimismo do momento, baseado na confiança no futuro perfeito do ser humano. O progresso nasce da instrução, isto é, da cultura, cada vez mais abrangente.

"Cultura" está então muito próxima de uma palavra que vai ter um grande sucesso (até maior que o de "cultura") no vocabulário francês do século XVIII: "civilização". As duas palavras pertencem ao mesmo campo semântico, refletem os mesmas concepções fundamentais. Às vezes associadas, elas não são, no entanto, equivalentes. "Cultura" evoca principalmente os pro-

gressos individuais, "civilização", os progressos coletivos. Como sua homóloga "cultura" e pelas mesmas razões, "civilização" é um conceito unitário e só é usado então no singular. Ela se libera rapidamente, junto aos filósofos reformistas, de seu sentido original recente (a palavra aparece somente no século XVIII), que designa o afinamento dos costumes, e significa para eles o processo que arranca a humanidade da ignorância e da irracionalidade. Preconizando esta nova acepção de "civilização", os pensadores burgueses reformadores, utilizando-se de sua influência política, impõem seu conceito de governo da sociedade que, segundo eles, deve se apoiar na razão e nos conhecimentos.

A civilização é então definida como um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação. A civilização é um movimento longe de estar acabado, que é preciso apoiar e que afeta a socidade como um todo, começando pelo Estado, que deve se liberar de tudo o que é ainda irracional em seu funcionamento. Finalmente, a civilização pode e deve se estender a todos os povos que compõem a humanidade. Se alguns povos estão mais avançados que outros neste movimento, se alguns (a França particularmente) estão tão avançados que já podem ser considerados como "civilizados", todos os povos, mesmo os mais "selvagens", têm vocação para entrar no mesmo movimento de civilização, e os mais avançados têm o dever de ajudar os mais atrasados a diminuir esta defasagem.



"Civilização" é tão ligada a esta concepção progressista da história que os que se mostram céticos com relação a ela, como Rousseau ou Voltaire, evitarão utilizar este termo por serem minoritários e não estarem em condições de impor uma outra concepção mais relativista.

O uso de "cultura" e de "civilização" no século XVIII marca então o aparecimento de uma nova concepção dessacralizada da história. A filosofia (da história) se libera da teologia (da história). As idéias otimistas de progresso, inscritas nas noções de "cultura" e "civilização" podem ser consideradas como uma forma de sucedâneo de esperança religiosa. A partir de então, o homem está colocado no centro da reflexão e no centro do universo. Aparece a idéia da possibilidade de uma "ciência do homem"; a expressão é empregada pela primeira vez por Diderot em 1755 (no artigo "Enciclopédia" da *Encyclopédie*). E, em 1787, Alexandre de Chavannes cria o termo "etnologia", que ele define como a disciplina que estuda a "história dos progressos dos povos em direção à civilização".

## O debate franco-alemão sobre a cultura ou a antítese "cultura" - "civilização" (século XIX - início do século XX)

*Kultur* no sentido figurado aparece na língua alemã no século XVIII e parece ser a transposição exata da palavra francesa. O prestígio da língua francesa - o uso do francês é então a

marca distintiva das classes superiores na Alemanha - e a influência do pensamento Iluminista são muito grandes na época e explicam este empréstimo linguístico.

No entanto, ***Kultur*** vai evoluir muito rapidamente em um sentido mais restritivo que sua homóloga francesa e vai obter, desde a segunda metade do século XVIII, um sucesso de público que "cultura" não teria ainda, já que "civilização" era a preferida no vocabulário dos pensadores franceses. Conforme explica Norbert Elias [1939], este sucesso é devido à adoção do termo pela burguesia intelectual alemã e ao uso que ela faz dele na sua oposição à aristocracia da corte. De fato, contrariamente à situação francesa, burguesia e aristocracia não têm laços estreitos na Alemanha. A nobreza é relativamente isolada em relação às classes médias, as cortes principescas são muito fechadas, a burguesia é afastada, em certa medida, da qualquer ação política. Esta distância social alimenta um certo ressentimento, sobretudo entre muitos intelectuais que, na segunda metade do século, vão opor os valores chamados "espirituais", baseados na ciência, na arte, na filosofia e também na religião, aos valores "corteses" da aristocracia. A seus olhos, somente os primeiros são valores autênticos, profundos; os outros são superficiais e desprovidos de sinceridade.

Estes intelectuais, freqüentemente saídos do meio universitário, criticam os príncipes que governam os diferentes Estados alemães, por



abandonar as artes e a literatura e consagrar a maior parte de seu tempo ao cerimonial da corte, preocupados demais em imitar as maneiras "civilizadas" da corte francesa. Duas palavras vão lhes permitir definir esta oposição dos dois sistemas de valores: tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual será considerado como vindo da cultura; ao contrário, o que é somente aparência brilhante, leviandade, refinamento superficial, pertence à civilização. A cultura se opõe então à civilização como a profundidade se opõe à superficialidade. Para a ***intelligentsia*** burguesa alemã, a nobreza da corte, se ela é civilizada, tem singularmente uma grande falta de cultura. Como o povo simples também não tem esta cultura, a ***intelligentsia*** se considera de certa maneira investida da missão de desenvolver e fazer irradiar a cultura alemã.

Por esta tomada de consciência, a ênfase da antítese "cultura" - "civilização" se desloca pouco a pouco da oposição social para a oposição nacional [Elias, 1939]. Diversos fatos convergentes vão permitir este deslocamento. De um lado, reforça-se a convicção dos laços estreitos que unem os costumes civilizados das cortes alemãs à vida de corte francesa, e isto será denunciado como uma forma de alienação. Por outro lado, aparece cada vez mais a vontade de reabilitar a língua alemã (a vanguarda intelectual se expressa somente nesta língua) e de definir, no domínio do espírito, o que é especifica-

mente alemão. Como a unidade nacional alemã não estava ainda realizada e não parecia possível então no plano político, a *intelligentsia* que tem uma idéia cada vez mais forte de "missão nacional", vai procurar esta unidade no plano da cultura.

A ascensão progressiva desta camada social anteriormente sem influência que conseguiu fazer-se reconhecer como porta-voz da consciência nacional alemã transforma então os dados e a escala do problema da antítese "cultura" - "civilização". Na Alemanha, às vésperas da Revolução Francesa, o termo "civilização" perde sua conotação aristocrática alemã e passa a evocar a França e, de uma maneira geral, as potências ocidentais. Da mesma maneira, a "cultura", de marca distintiva da burguesia intelectual alemã no século XVIII, vai ser convertida, no século XIX, em marca distintiva da nação alemã inteira. Os traços característicos da classe intelectual, que manifestavam sua cultura, como a sinceridade, a profundidade, a espiritualidade, vão ser a partir de então considerados como especificamente alemães.

Atrás desta evolução se esconde, segundo Elias, um mesmo mecanismo psicológico ligado a um sentimento de inferioridade. A idéia alemã de cultura é criada pela classe média que duvida dela mesma, que se sente mais ou menos alijada do poder e das honras e que procura para si uma outra forma de legitimidade social. Estendida à "nação" alemã, ela participa da mesma incerteza, ela é a expressão de uma consciência nacional que se questiona sobre o caráter específico do povo alemão que não conseguiu ainda sua unificação política. Diante do poder dos Estados vizinhos, a França e a Inglaterra em particular, a "nação"alemã, enfraquecida pelas divisões políticas, esfacelada em múltiplos principados, procura afirmar sua existência glorificando sua cultura.



Esta é a razão pela qual a noção alemã de *Kultur* vai tender, cada vez mais, a partir do século XIX, para a delimitação e a consolidação das diferenças nacionais. Trata-se então de uma noção particularista que se opõe à noção francesa universalista de "civilização", que é a expressão de uma nação cuja unidade nacional aparece como conquistada há muito tempo.

Já em 1774, mas de maneira ainda relativamente isolada, Johann Gottfried Herder, em um texto polêmico fundamental, em nome do "gênio nacional" de cada povo (*Volksgeist*), tomava partido pela diversidade de culturas, riqueza da humanidade e contra o universalismo uniformizante do Iluminismo, que ele considerava empobrecedor. Diante do que ele via como um imperialismo intelectual da filosofia francesa do Iluminismo, Herder pretendia devolver a cada povo seu orgulho, começando pelo povo alemão. Para Herder, na realidade, cada povo, através de sua cultura própria, tem um destino específico a realizar. Pois cada cultura exprime à sua maneira um aspecto da humanidade. Sua con-

cepção de cultura caracterizada pela descontinuidade, que não excluía, no entanto, uma possível comunicação entre os povos, era baseada em *Uma outra filosofia da história* (título de seu livro de 1774), diferente da filosofia do Iluminismo. Por isso, Herder pode ser considerado, com justiça, precursor do conceito relativista de "cultura": "Foi Herder quem nos abriu os olhos sobre as culturas" [Dumont, 1986, p. 134].

Depois da derrota na batalha de Iena, em 1806, e a ocupação das tropas de Napoleão, a consciência alemã vai conhecer uma renovação do nacionalismo que se expressará através de uma acentuação da interpretação particularista da cultura alemã. O esforço para definir o "caráter alemão" se intensifica. Não é somente a originalidade, na singularidade absoluta, da cultura alemã que é afirmada, mas também sua superioridade. Desta afirmação, certos ideólogos concluem que existe uma missão específica do povo alemão com relação à humanidade.

A idéia alemã de cultura evolui então pouco no século XIX sob a influência do nacionalismo. Ela se liga cada vez mais ao conceito de "nação". A cultura vem da alma, do gênio de um povo. A nação cultural precede e chama a nação política. A cultura aparece como um conjunto de conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente e fundador de sua unidade.



Estas conquistas do espírito não devem ser confundidas com as realizações técnicas, ligadas ao progresso industrial e emanadas de um racionalismo sem alma. De maneira cada vez mais marcada ao longo do século XIX, os autores românticos alemães opõem a cultura, expressão da alma profunda de um povo, à civilização definida a partir de então pelo progresso material ligado ao desenvolvimento econômico e técnico. Esta idéia essencialista e particularista da cultura está em perfeita adequação com o conceito étnico-racial de nação - comunidade de indivíduos de mesma origem - que se desenvolve no mesmo momento na Alemanha e que servirá de fundamento à constituição do Estado-nação alemão [Dumont, 1991].

Na França, a evolução da palavra no século XIX é um pouco diferente. Um certo interesse nos círculos cultos pela filosofia e as letras alemãs, em pleno desenvolvimento contribuiu talvez para ampliar a acepção da palavra francesa. "Cultura" se enriqueceu com uma dimensão coletiva e não se referia mais somente ao desenvolvimento intelectual do indivíduo. Passou a designar também um conjunto de caracteres próprios de uma comunidade, mas em um sentido geralmente vasto e impreciso. Encontra-se expressões como "cultura francesa" (ou alemã) ou "cultura da humanidade". "Cultura" está muito próxima da palavra "civilização" e às vezes é substituível por ela.

O conceito francês continua marcado pela idéia de unidade do gênero humano. Entre os séculos XVIII e XIX na França, há a continuidade do pensamento universalista. A cultura, no sentido coletivo, é antes de tudo a "cultura da humanidade". Apesar da influência alemã, a idéia de unidade suplanta a consciência da diversidade: além das diferenças que se pode observar entre "cultura alemã" e "cultura francesa", há a unidade da "cultura humana". Em uma célebre conferência pronunciada na Sorbonne em 1882, *O que é uma nação?*, Ernest Renan afirmava sua convicção: "Antes da cultura francesa, da cultura alemã, da cultura italiana, existe a cultura humana."

Os particularismos culturais são minimizados. Os intelectuais não admitem a concepção de uma cultura nacional antes de tudo, assim como recusam a oposição feita pelos alemães entre "cultura" e "civilização". A idéia universalista francesa da cultura acompanha a concepção eletiva de nação, surgida na Revolução: pertencem à nação francesa, explicará Renan, todos os que se reconhecem nela, quaisquer que sejam suas origens.

No século XX, a rivalidade dos nacionalismos francês e alemão e seu enfrentamento brutal na guerra de 1914-1918 vão exacerbar o debate ideológico entre as duas concepções de cultura. As palavras tornam-se slogans utilizados como armas. Aos alemães, que dizem defender a cultura (no sentido em que eles a entendem), os



franceses replicam pretendendo ser os campeões da civilização. Isto explica o relativo declínio, no início do século XX, na França, do uso de "cultura" na sua acepção coletiva, pois a ideologia nacionalista francesa deveria se diferenciar claramente, até em seu vocabulário, de sua rival alemã. No entanto, o conflito das palavras se prolongará até depois do fim do conflito das armas, revelando uma oposição ideológica profunda que não se pode reduzir a uma simples propaganda de guerra.

O debate franco-alemão do século XVIII ao século XX é arquetípico das duas concepções de cultura, uma particularista, a outra universalista, que estão na base das duas maneiras de definir o conceito de cultura nas ciências sociais contemporâneas.

# 2 A Invenção do Conceito Científico de Cultura

Ao longo do século XIX, a adoção de um procedimento positivo na reflexão sobre o homem e a sociedade resulta na criação da sociologia e da etnologia como disciplinas científicas. A etnologia, por sua vez, vai tentar dar uma resposta objetiva à velha questão da diversidade humana. Como pensar a especificidade humana na diversidade dos povos e dos "costumes"? Todos os fundadores da etnologia científica partilham um mesmo postulado: o postulado da unidade do homem, herança da filosofia do Iluminismo. Para eles, a dificuldade será então pensar a diversidade na unidade.

Mas com a questão colocada desta maneira, eles não podem se contentar com uma resposta biológica. Se eles reivindicam uma nova ciência, é para dar uma outra explicação à diversidade humana, diferente da existência de "raças" diferentes. Dois caminhos vão ser explorados simultânea e concorrentemente pelos etnólogos: o que privilegia a unidade e minimiza a diversidade, reduzindo a uma diversidade "temporária", segundo um esquema evolucionista; e o outro caminho que, ao contrário, dá toda a importância à diversidade, preocupando-se em de-

monstrar que ela não é contraditória com a unidade fundamental da humanidade.

Um conceito vai emergir como instrumento privilegiado para pensar este problema e explorar as diferentes respostas possíveis: o conceito de "cultura". A palavra está em voga, mas é utilizada, na maior parte dos casos, tanto na França quanto na Alemanha, com um sentido normativo. Os fundadores da etnologia vão lhe dar um conteúdo puramente descritivo. Não se trata, para eles, assim como para os filósofos, de dizer o que deve ser a cultura, mas de descrever o que ela é, tal como aparece nas sociedades humanas.

No entanto, a etnologia iniciante não escapará completamente às ambigüidades e não se livrará facilmente de julgamentos de valor ou de implicações ideológicas. Mas por se tratar de uma disciplina que começava a se constituir e por isso mesmo não poderia exercer uma influência determinante no campo intelectual da época, permitiu que uma reflexão sobre a questão da cultura escapasse, em parte, à problemática do debate passional que opunha "cultura" e "civilização" e conservou uma relativa autonomia epistemológica.

A introdução do conceito de cultura se fará com desigual sucesso nos diferentes países onde nasce a etnologia. Por outro lado, não haverá entendimento entre as diferentes "escolas" sobre a questão de saber se é preciso utilizar o conceito no singular (a Cultura) ou no plural (as culturas), em uma acepção universalista ou particularista.



## Tylor e a concepção universalista da cultura

A primeira definição etnológica de cultura é devida ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832 - 1917):

> *Cultura* e *civilização*, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade [1871, p. 1].

Esta definição, clara e simples, exige, no entanto, alguns comentários. Pode-se ver que ela pretende ser puramente descritiva e objetiva e não normativa. Por outro lado, ela rompe com as definições restritivas e individualistas de cultura: para Tylor, a cultura é a expressão da totalidade da vida social do homem. Ela se caracteriza por sua dimensão coletiva. Enfim, a cultura é adquirida e não depende da hereditariedade biológica. No entanto, se a cultura é adquirida, sua origem e seu caráter são, em grande parte, inconscientes.

Se Tylor é o primeiro a propor uma definição conceitual de cultura, ele não foi exatamente o primeiro a utilizar o termo em etnologia.

Ele mesmo, no uso que faz desta palavra, foi influenciado diretamente por etnólogos alemães que lera e, sobretudo por Gustave Klemm que, de acordo com a tradição romântica germânica, utilizava *Kultur* com um sentido objetivo, principalmente por se referir à cultura material.

Para Tylor, a hesitação entre "cultura" e "civilização" é característica do contexto da época. Se ele privilegia finalmente "cultura", é por compreender que "civilização", mesmo se tomada em um sentido puramente descritivo, perde seu caráter de conceito operatório desde o momento em que é aplicado às sociedades "primitivas". A etimologia da palavra civilização remete à constituição das cidades e o sentido que a palavra tomou nas ciências históricas designa principalmente as realizações materiais, pouco desenvolvidas nessas sociedades. "Cultura", para Tylor, na nova definição dada, tem a vantagem de ser uma palavra neutra que permite pensar toda a humanidade e romper com uma certa abordagem dos "primitivos" que os transformava em seres à parte.

Não é surpreendente que a invenção do conceito deva-se a Edward Tylor, livre pensador, para quem sua condição minoritária de quaker fechara as portas da universidade inglesa. Ele tinha fé na capacidade do homem de progredir e partilhava dos postulados evolucionistas de seu tempo. Ele não duvidava tampouco da unidade psíquica da humanidade, que explicava as similitudes observadas em sociedades muito diferentes: segundo ele, em condições idênticas, o espírito humano operava em toda a parte de maneira semelhante. Herdeiro do Iluminismo, ele aderiu igualmente à concepção universalista da cultura dos filósofos do século XVIII.



Ele tentava conciliar em uma mesma explicação a evolução da cultura e sua universalidade. Em seu livro *Cultura Primitiva*, lançado em 1871 e logo em seguida traduzido em francês (em 1876), obra considerada como o momento em que é fundada a etnologia enquanto ciência autônoma, Tylor examina as "origens da cultura" (título do primeiro tomo) e os mecanismos de sua evolução. Ele foi o primeiro etnólogo a abordar efetivamente os fatos culturais sob uma ótica geral e sistemática. Ele foi também o primeiro a se dedicar ao estudo da cultura em todos os tipos de sociedade e sob todos os aspectos, materiais, simbólicos e até corporais.

Após um temporada passada no México, Tylor elaborou seu método de estudos da evolução da cultura pelo exame das "sobrevivências" culturais. No México, ele pudera observar a coexistência de costumes ancestrais e traços culturais recentes. Pelo estudo das "sobrevivências", ele pensava que deveria ser possível retornar ao conjunto cultural original e reconstituí-lo. Generalizando este princípio metodológico, chegou à conclusão de que a cultura dos povos primitivos contemporâneos representava globalmente a cultura original da humanidade: ela era uma sobrevivência das primeiras fases da evolução

cultural, fases pelas quais a cultura dos povos civilizados teria passado necessariamente.

O método de exame das sobrevivências levava logicamente à adoção do método comparativo que Tylor introduziu então na etnologia. Para ele, o estudo das culturas singulares não poderia ser feito sem a comparação entre elas, pois estavam ligadas umas às outras em um movimento de progresso cultural. Pelo método comparativo, ele tinha como objetivo estabelecer ao menos uma escala grosseira dos estágios da evolução da cultura. Tylor desejava provar a continuidade entre a cultura primitiva e a cultura mais avançada. Contra os que estabeleciam uma ruptura entre o homem selvagem e pagão e o homem civilizado e monoteísta, ele se esforçava para demonstrar o elo essencial que os unia e a inevitável caminhada do selvagem em direção ao civilizado. Entre primitivos e civilizados, não há uma diferença de natureza mas simplesmente de grau de avanço no caminho da cultura. Tylor combateu com ardor a teoria da degenerescência dos primitivos, inspirada por teólogos que não podiam imaginar que Deus tivesse criado seres tão "selvagens", teoria que permitia não reconhecer nos primitivos, seres humanos como os outros. Para ele, ao contrário, todos os humanos eram totalmente seres de cultura, e a contribuição de cada povo para o progresso era digna de estima.

Pode-se perceber que o evolucionismo de Tylor não excluía um certo sentido da relatividade cultural, rara na sua época. Além do mais, sua concepção do evolucionismo não era nada rígida: ele não estava totalmente persuadido que houvesse um paralelismo absoluto na evolução cultural das diferentes sociedades. Por isso, ele considerava também, em certos casos, a hipótese difusionista. Uma simples similitude entre traços culturais de duas culturas diferentes não era suficiente, segundo ele, para provar que elas estivessem situadas no mesmo nível da escala de desenvolvimento cultural: poderia ter havido uma difusão de uma em direção à outra. De uma maneira geral, fiel a seu desejo de objetividade científica, ele se mostrava prudente em suas interpretações.



Devido a sua obra e suas preocupações metodológicas, Edward Tylor é considerado, com justiça, o fundador da antropologia britânica. É aliás a ele que se deve o reconhecimento desta ciência como disciplina universitária: ele se tornaria em 1883, na Universidade de Oxford, o primeiro titular de uma cátedra de antropologia na Grã Bretanha.

## Franz Boas e a concepção particularista de cultura

Se Tylor é o "inventor" do conceito científico de cultura, Boas será o primeiro antropólogo a fazer pesquisas *in situ* para observação direta e prolongada das culturas primitivas. Neste sentido, é ele o inventor da etnografia.

Franz Boas (1858 - 1942) era oriundo de uma família judia alemã de espírito liberal. Sensível à questão do racismo, ele mesmo fora vítima do anti-semitismo de alguns de seus colegas de universidade. Estudou em diversas universidades da Alemanha, primeiramente cursando física, depois matemática e finalmente geografia (física e humana). Esta última disciplina o levou à antropologia. Em 1883 - 1884, ele participou de uma expedição entre aos Esquimós da terra de Baffin. Ele partiu como geógrafo, com preocupações de geógrafo (estudar o efeito do meio físico sobre a sociedade esquimó) e percebeu que a organização social era determinada mais pela cultura do que pelo ambiente físico. Retornou à Alemanha decidido a se consagrar, a partir de então, principalmente à antropologia.

Em 1886, Boas partiu novamente para a América do Norte, desta vez para realizar pesquisas etnográficas de campo sobre os Índios da costa noroeste, na Colúmbia Britânica. De 1886 a 1889, passou longas temporadas entre os Kwakiutl, os Chinook e os Tsimshian. Em 1887, decidiu estabelecer-se nos Estados Unidos e adotar a nacionalidade americana.

Toda a obra de Boas é uma tentativa de pensar a diferença. Para ele, a diferença fundamental entre os grupos humanos é de ordem cultural e não racial. Formado em antropologia física, manifestou um certo interesse por esta disciplina, mas dedicou-se a desmontar o que constituía, na época, sua conceito central: a noção de "raça". Em um estudo de grande repercussão, feito sobre uma população de imigrantes chegados aos Estados Unidos entre 1908 e 1910 (no total 17 821 pessoas), demonstrou, recorrendo ao método estatístico, a extrema rapidez (o espaço de uma geração apenas) da variação dos traços morfológicos (em particular a forma do crânio) sob a pressão de um ambiente novo. Segundo ele, o conceito pseudocientífico de "raça humana", concebida como um conjunto permanente de traços físicos específicos de um grupo humano, não resiste a um exame rigoroso. As pretensas "raças" não são estáveis, não há caracteres raciais imutáveis. É então impossível definir uma "raça" com precisão, mesmo recorrendo ao chamado método das médias. A característica dos grupos humanos no plano físico é a sua plasticidade, sua instabilidade, sua mestiçagem. Por suas conclusões, ele antecipava as descobertas posteriores da genética das populações humanas.

Por outro lado, Boas também se dedicou a mostrar o absurdo da idéia de uma ligação entre traços físicos e traços mentais, dominante na época e implícita na noção de "raça". Para ele, era evidente que os dois aspectos dependiam de análises completamente diferentes. E, precisamente por se opor a esta idéia, ele adotou o conceito de cultura que lhe parecia o mais apropriado para dar conta da diversidade humana. Para ele, não há diferença de "natureza" (biológica) entre primitivos e civilizados, somente diferen-

ças de cultura, adquiridas e logo, não inatas. É claro que para Boas, contrariamente à idéia de muitos, o conceito de cultura não funciona como um eufemismo do conceito de "raça", pois ele o construiu precisamente para opor-se a esta idéia. Ele foi um dos primeiros cientistas sociais a abandonar o conceito de "raça" na explicação dos comportamentos humanos.

Ao contrário de Tylor, de quem ele havia no entanto tomado a definição de cultura, Boas tinha como objetivo o estudo "das culturas"e não "da Cultura". Muito reticente em relação às grandes sínteses especulativas, em particular à teoria evolucionista unilinear então dominante no campo intelectual, apresentou em uma comunicação de 1896, o que considerava os "limites do método comparativo em antropologia". Ele recusa o comparatismo imprudente da maioria dos autores evolucionistas. Para ele, havia pouca esperança de descobrir leis universais de funcionamento das sociedades e das culturas humanas e ainda menos chance de encontrar leis gerais da evolução das culturas. Ele fez uma crítica radical do chamado método de "periodização" que consiste em reconstituir os diferentes estágios de evolução da cultura a partir de pretensas origens.

Boas duvidava também, e pelas mesmas razões, das teses difusionistas baseadas em reconstruções pseudo-históricas. De maneira geral, ele rejeitava qualquer teoria que pretendesse poder explicar tudo. Preocupando-se com o



rigor científico, ele recusava qualquer generalização que não pudesse ser demonstrada empiricamente. Cético, mais analista do que teórico, ele nunca teve a ambição de fundar uma escola de pensamento.

Pelo contrário, ele ficará na história da antropologia como fundador do método indutivo e intensivo de campo. Boas concebia a etnologia como uma ciência de observação direta: segundo ele, no estudo de uma cultura particular, tudo deve ser anotado, até o detalhe do detalhe. Na sua preocupação de contato com a realidade, não apreciava muito o recurso a informantes. O etnólogo, se ele quer conhecer e compreender uma cultura, deve aprender a língua em uso. E, ao invés de apenas realizar entrevistas formais em maior ou menor grau - a situação de entrevista pode modificar as respostas -, deve estar atento principalmente a tudo o que se diz nas conversas "espontâneas", e acrescenta, até "escutar atrás das portas". Tudo isso supõe que se permaneça por longo tempo junto à população cuja cultura está sendo estudada.

Em certos aspectos, Boas é o inventor do método monográfico em antropologia. Mas, como ele levava ao extremo sua preocupação com o detalhe e exigia um conhecimento exaustivo da cultura estudada antes de qualquer conclusão geral, não realizou nenhuma monografia no sentido pleno do termo. Ele chegava mesmo a pensar que toda descrição sistemática de uma cultura comporta necessariamente uma

dose de especulação. E era precisamente isso que ele não se permitia fazer, apesar de ter aderido à idéia de que cada cultura forma um todo coerente e funcional.

Devemos a Boas a concepção antropológica do "relativismo cultural", mesmo que não tenha sido ele o primeiro a pensar a relatividade cultural nem o criador desta expressão que aparecerá apenas mais tarde. Para ele, o relativismo cultural é antes de tudo um princípio metodológico. A fim de escapar de qualquer forma de etnocentrismo no estudo de uma cultura particular, recomendava abordá-la sem *a priori*, sem aplicar suas próprias categorias para interpretá-la, sem compará-la prematuramente a outras culturas. Ele aconselhava a prudência, a paciência, os "pequenos passos" na pesquisa. Tinha consciência da complexidade da cada sistema cultural e julgava que somente o exame metódico de um sistema cultural em si mesmo poderia chegar ao fundo de sua complexidade.

Além do princípio metodológico, o relativismo cultural de Boas implicava também uma concepção relativista da cultura. De origem alemã, formado em diversas universidades alemãs, ele não poderia não ter sido influenciado pela noção particularista alemã de cultura. Para ele, cada cultura é única, específica. Sua atenção era espontaneamente voltada para o que fazia a originalidade de uma cultura. Quase nunca, antes dele, as culturas particulares tinham sido objeto de tal tratamento autônomo por parte dos pesquisadores. Para ele, cada cultura representava uma totalidade singular e todo seu esforço consistia em pesquisar o que fazia sua unidade. Daí sua preocupação de não somente descrever os fatos culturais, mas de compreendê-los juntando-os a um conjunto ao qual eles estavam ligados. Um costume particular só pode ser explicado se relacionado ao seu contexto cultural. Trata-se assim de compreender como se formou a síntese original que representa cada cultura e que faz a sua coerência.



Cada cultura é dotada de um "estilo" particular que se exprime através da língua, das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo, este "espírito" próprio a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos. Boas pensava que a tarefa do etnólogo era também elucidar o vínculo que liga o indivíduo à sua cultura.

Sem dúvida há um vínculo estreito entre o relativismo cultural como princípio metodológico e como princípio epistemológico levando a uma concepção relativista da cultura. A escolha do método de observação sem preconceito, prolongada e sistemática, de uma entidade cultural determinada leva progressivamente a considerar esta entidade como autônoma. A transformação de uma etnografia de viajantes "que apenas passam" em uma etnografia de estada de longa duração modificou completamente a apreensão das culturas particulares.

No fim da sua vida, Boas insistia em outro aspecto do relativismo cultural. Um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes. Na medida em que cada cultura exprime um modo único de ser homem, ela tem o direito à estima e à proteção, se estiver ameaçada.

Considerando a obra de Boas em sua rica diversidade e nas inúmeras hipóteses sobre os fatos culturais que ela propõe, descobre-se nela o anúncio de toda a antropologia cultural norte-americana que virá a ser desenvolvida.

---

Etnocentrismo

A palavra foi criada pelo sociólogo americano Willian G. Summer e apareceu pela primeira vez em 1906 em seu livro *Folkways*. Segundo sua definição "o etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas segundo a qual nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele [...]. Cada grupo alimenta seu próprio orgulho e vaidade, considera-se superior, exalta suas próprias divindades e olha com desprezo as estrangeiras. Cada grupo pensa que seus próprios costumes (*Folkways*) são os únicos válidos e se ele observa que outros grupos têm outros costumes, encara-os com desdém." (citado por Simon [1993, p. 57])



A atitude assim descrita parece bem universal, sob formas diversas segundo as sociedades. Como escreveu Lévi-Strauss, os homens têm sempre dificuldade de encarar a diversidade das culturas como um "fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades" [1952]. A maioria dos povos chamados de "primitivos" considera que a humanidade acaba em suas fronteiras étnicas ou lingüísticas e é por isso que eles se denominam freqüentemente usando um etnônimo que significa, segundo o caso, "os homens", "os excelentes" ou ainda "os verdadeiros", em oposição aos estrangeiros que não são reconhecidos como seres humanos completos.

Quanto às sociedades chamadas "históricas", elas têm a mesma dificuldade para conceber a idéia da unidade da humanidade na diversidade cultural.

O mundo greco-romano antigo qualificava de "bárbaros" todos os que não participavam da cultura greco-romana. Em seguida, na Europa Ocidental, o termo "selvagem" será utilizado no mesmo sentido, para jogar para fora da cultura e, em outras palavras, da natureza, os que não pertenciam à civilização ocidental. Com esta atitude, os "civilizados" se comportam então exatamente como os "bárbaros" ou os "selvagens". No final das contas, não estaríamos no direito de pensar, como Lévi-Strauss que "o bárbaro é primeiramente o homem que acredita na barbárie" [1952]?

O etnocentrismo pode tomar formas extremas de intolerância cultural, religiosa e até política. Pode também assumir formas sutis e racionais. No domínio das ciências sociais, pode-se agir como se houvesse o reconhecimento do fenômeno da diversidade cultural e ao mesmo tempo conceber a variedade das culturas como uma simples expressão das diferentes etapas de um único processo de civilização. Deste modo, o evolucionismo do século XIX, ao imaginar os "estágios" de um desenvolvimento social unilinear, permitia a classificação das culturas particulares em uma mesma escala de civilização. A diferença cultural, nesta perspectiva, era somente uma aparência: ela estaria condenada a desaparecer, cedo ou tarde.
Em ruptura total com esta concepção, a antropologia cultural introduz a idéia de relatividade das culturas e de sua impossível hierarquização *a priori* . E ela recomenda, para escapar a qualquer etnocentrismo na pesquisa, a aplicação do método de observação participante.

---

## A idéia de cultura entre os fundadores da etnologia francesa

Em relação a seus vizinhos, a França manifesta uma originalidade no desenvolvimento das ciências sociais. É na França que nasce a sociologia como disciplina científica. Mas, paradoxalmente, este pioneirismo vai provocar um atraso na fundação da etnologia francesa. Em um primeiro momento, pode-se dizer que a sociologia ocupa todo o espaço da pesquisa-sobre as sociedades humanas. A etnologia - seria mais correto dizer a etnografia - está então reduzida ao status de ramo anexo da sociologia. A "questão social" domina e oblitera a "questão cultural".

### Uma constatação: a ausência do conceito científico de cultura no início da pesquisa francesa

Na França, no século XIX e no começo do século XX, nas ciências sociais, os pesquisadores se conformavam com o uso lingüístico então dominante e usavam correntemente o termo "civilização", já consagrado pelos historiadores e praticamente nunca o termo "cultura" num sentido coletivo e descritivo. Apesar de estarem informados sobre os trabalhos científicos alemães, eles recusavam geralmente a tradução de *Kultur* por sua homóloga francesa e preferiam "civilização". Do mesmo modo, a obra de Tylor, *Primitive Culture* teve uma certa repercussão na comunidade científica na França, mas o título da versão francesa foi: *La Civilisation Primitive (A Civilização Primitiva)*.

O termo "cultura" para os pesquisadores franceses continuava geralmente ligado a sua acepção tradicional no campo intelectual nacional: ele se referia unicamente ao campo do es-

pírito e só era compreendido em um sentido elitista restrito e em um sentido individualista (a cultura de uma pessoa "culta").

É evidente que o contexto ideológico próprio da França do século XIX bloqueou o surgimento do conceito descritivo de cultura. Sociólogos e etnólogos estavam eles mesmos muito impregnados do universalismo abstrato do Iluminismo para pensar a pluralidade cultural nas sociedades humanas dissociada da referência à "civilização". É certo que o contexto histórico não levava a uma interrogação sobre esta questão. A epopéia colonial se fazia em nome da missão "civilizatória" da França. A rivalidade e os conflitos com a Alemanha opunham dois nacionalismos que se serviam das noções de *Kultur* e de "civilização" como armas de propaganda. Enfim, o Estado-nação francês, confrontado ao rápido desenvolvimento da imigração estrangeira no último terço do século XIX, adotava uma política cultural claramente assimilacionista destas populações, de acordo com o modelo centralista que já havia produzido seus efeitos sobre as culturas regionais do país.

Na etnologia francesa iniciante, o que chama a atenção é a ausência de conceito de cultura. Seria necessário atingir o desenvolvimento de uma etnologia de campo, nos anos trinta, para que seu uso começasse a aparecer, especialmente entre os pesquisadores africanistas, como Marcel Griaule ou Michel Leiris. A etnologia adquire naqueles anos uma certa autonomia



em relação à sociologia e constrói seus próprios instrumentos conceituais. A confrontação direta e prolongada com a alteridade e a pluralidade das culturas favorece o surgimento do conceito de cultura através da introdução de um certo relativismo cultural.

Mas este surgimento do conceito se dá apenas progressivamente na França e, inclusive na literatura etnológica, "civilização" resistirá e chegará, às vezes, a ser utilizada indistintamente com o termo cultura, até os anos sessenta. A obra clássica de Ruth Benedict, *Patterns of Culture* seria traduzido em 1950 com o título (infeliz sob qualquer ponto de vista) de *Amostras de civilizações*.

## Durkheim e a abordagem unitária dos fatos de cultura

Emile Durkheim (1858 - 1917), por uma curiosa coincidência, nasceu no mesmo ano que Franz Boas. Como Boas na antropologia americana, Durkheim ocupará uma posição "fundadora" na antropologia francesa. Mais sociólogo do que etnólogo, Durkheim não deixava, no entanto, de desenvolver uma sociologia com orientação antropológica. De fato, tinha como ambição compreender o social em todas as suas dimensões e sob todos os seus aspectos, inclusive na dimensão cultural, através de todas as formas de sociedade.

Com a criação em 1897 da revista *O Ano Sociológico*, Durkheim contribuiu para fundar a etnologia francesa e assegurar seu reconhecimento nacional e internacional. A revista publicou, em suas sucessivas edições, numerosas monografias etnográficas e diversas resenhas de obras etnológicas, em geral estrangeiras.

Durkheim não utilizava quase nunca o conceito de cultura. Em sua própria revista, "cultura" em língua estrangeira era quase sempre traduzida por "civilização". Mas, se ele recorria apenas excepcionalmente ao conceito de cultura, não era por se desinteressar pelos fenômenos culturais. Para ele, os fenômenos sociais têm necessariamente uma dimensão cultural pois são também fenômenos simbólicos.

Durkheim contribuiu muito para extrair do conceito de civilização os pressupostos ideológicos implícitos em maior ou menor grau. Em uma "Nota sobre a noção de civilização", redigida conjuntamente com Marcel Mauss e lançada em 1913, ele se esforçava para propor uma concepção objetiva e não normativa da civilização que incluía a idéia da pluralidade das civilizações sem enfraquecer, com isso, a unidade do homem. Para ele, não havia dúvida de que a humanidade é uma, que todas as civilizações particulares contribuem para a civilização humana. Ele não concebia diferenças de natureza entre primitivos e civilizados. Mauss, que partilhava do pensamento de Durkheim com quem mantinha uma estreita colaboração, era ainda mais explícito desde 1901:



> A civilização de um povo não é nada além de um conjunto de seus fenômenos sociais; e falar de povos incultos, "sem civilização", de povos "naturais" (*Naturvölker*), é falar de coisas que não existem (*O Ano Sociológico*, tomo IV, 1901, p. 141).

O famoso artigo, escrito por Durkheim e Mauss em 1902, *Algumas formas primitivas de classificação*, pretendia demonstrar que os primitivos são perfeitamente aptos para o pensamento lógico. Durkheim não mudará a respeito deste ponto. Mais tarde, em *As Formas elementares da vida religiosa*, ele confirmará sua posição inicial, recorrendo pela primeira vez à noção de cultura:

> [...], o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Nós nos recusamos então a vê-lo como um produto de uma cultura tardia em maior ou menor grau [1912].

Se Durkheim partilhava de certos aspectos da teoria evolucionista, ele recusava, no entanto, suas teses mais redutoras e sobretudo a tese do esquema unilinear de evolução que seria comum a todas as sociedades. Em uma resenha de um livro alemão que tratava da "psicologia dos povos", ciência então muito em voga na Alema-

nha, Durkheim escreveria, em desacordo com a tese central da obra que apresentava a idéia de um futuro idêntico para toda a humanidade:

> Nada nos autoriza a acreditar que os diferentes tipos de povos vão todos no mesmo sentido; alguns seguem caminhos muito diversos. O desenvolvimento humano deve ser ilustrado não sob a forma de uma linha em que as sociedades viriam se colocar umas depois das outras como se as mais avançadas não fossem senão a continuação e a sequência das mais rudimentares, mas como uma árvore com ramos múltiplos e divergentes. Nada nos diz que a civilização de amanhã será apenas o prolongamento da existente atualmente para uma mais elevada; talvez, ao contrário, ela terá como agentes povos que nós julgamos inferiores como a China, por exemplo, e que lhe darão uma direção nova e inesperada (*O Ano Sociológico*, tomo XII, 1913, p. 60 - 61).

O pensamento de Durkheim era então impregnado de uma grande sensibilidade em relação à relatividade cultural, que provinha de sua concepção geral da sociedade e da normalidade social. Ele abordava esta questão adotando uma atitude relativista: a normalidade é relativa a cada sociedade e ao seu nível de desenvolvimento. Sua concepção da normalidade pretendia ser puramente descritiva e baseada em uma espécie de "média" própria a cada tipo de sociedade.



Anos mais tarde, em 1929, em um estilo mais polêmico e mais explícito, Mauss prolongaria o pensamento de Durkheim, em uma conferência sobre "as civilizações":

> Os homens de Estado, os filósofos, o público, e sobretudo os jornalistas, falam da *civilização*. Em período nacionalista, *a civilização*, é sempre a *sua* cultura, a de sua nação, pois eles ignoram geralmente a civilização dos outros. Em período racionalista e geralmente universalista e cosmopolita [...] a *Civilização* constitui uma espécie de estado de coisas ideal e real ao mesmo tempo, racional e natural simultaneamente, causal e final num mesmo momento, que seria liberado aos poucos por um progresso indubitável [...].
>
> Esta perfeita essência nunca foi nada além de um mito, de uma representação coletiva. Esta crença universalista e nacionalista ao mesmo tempo é um traço de nossas civilizações internacionais e nacionais do Ocidente Europeu e da América não indígena [1930, p. 103 - 104].

Para manter sua própria lógica, Durkheim chegou a privilegiar um uso flexível da noção de civilização que ele fazia funcionar como um conceito "de geometria variável". Na *Nota sobre a noção de civilização*, escrita com Mauss, ele se dedicava a tirar a noção da generalidade imprecisa que a caracterizava então e a dar-lhe uma conteúdo conceitual operatório: "a" civiliza-

ção não se confunde com a humanidade e seu futuro, tampouco com uma nação em particular; o que existe, o que se pode observar e estudar, são diferentes civilizações. E é preciso entender "civilização" como um conjunto de

> fenômenos sociais que não estão ligados a um organismo social particular; estes fenômenos se estendem sobre áreas que ultrapassam um território nacional, ou ainda se desenvolvem em períodos de tempo que ultrapassam a história de uma só sociedade [1913, p. 47].

Esta definição levava à teoria difusionista a noção de "área" e ao mesmo tempo, introduzia na teoria evolucionista a noção de "período", mesmo que Durkheim se opusesse às reconstituições históricas imprecisas das duas escolas. Preocupado em fundar um método rigoroso de estudo dos fatos sociais, ele apenas reconhecia como válido o procedimento empírico e recusava qualquer forma de comparatismo especulativo.

Não se deve procurar junto a Durkheim uma teoria sistemática da cultura. Sua reflexão sobre a cultura não forma um conjunto unificado. A preocupação central de sua obra era determinar a natureza do vínculo social. No entanto, sua concepção da sociedade como totalidade orgânica determinava sua concepção de cultura ou de civilização: para ele, as civilizações constituem "sistemas complexos e solidários".



Contra as teses individualistas que ele refutava por serem dominadas pelo psicologismo, Durkheim afirmava a prioridade da sociedade sobre o indivíduo. Sua concepção dos fenômenos era feita, no entanto, do mesmo holismo metodológico. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, sobretudo, mas desde *O Suicídio* (1897), ele desenvolvia uma teoria da "consciência coletiva" que é uma forma de teoria cultural. Para ele, existe em todas as sociedades uma "consciência coletiva", feita das representações coletivas, dos ideais, dos valores e dos sentimentos comuns a todos os seus indivíduos. Esta consciência coletiva precede o indivíduo, impõe-se a ele, é exterior e transcendente a ele: há descontinuidade entre a consciência coletiva e a consciência individual, e a primeira é "superior" à segunda, por ser mais complexa e indeterminada. É a consciência coletiva que realiza a unidade e a coesão de uma sociedade.

As hipóteses de Durkheim sobre a consciência coletiva seguramente exerceram uma influência sobre a teoria da cultura como "super organismo" de Alfred Kroeber [1917]. Pode-se também fazer uma aproximação entre a noção de consciência coletiva - à qual Durkheim atribuía características espirituais - e as noções de *pattern* cultural e de "personalidade básica" próprias aos antropólogos culturalistas americanos. O próprio Durkheim utilizava às vezes a expressão "personalidade coletiva", em um sentido muito próximo da "consciência coletiva".

Se o conceito de cultura é praticamente ausente da antropologia de Durkheim, isto não o impediu de propor interpretações dos fenômenos freqüentemente chamados de "culturais" pelas ciências sociais.

## Lévy-Bruhl e a abordagem diferencial

Ainda que a obra de Lucien Lévy-Bruhl (1857 - 1939) não tenha tido a mesma repercussão ou exercido a mesma influência que a obra de Durkheim, pode-se observar que na seu início, através de dois de seus fundadores, a etnologia francesa hesitava entre duas concepções de cultura, uma unitária, a outra, diferencial. A confrontação destas duas concepções em um debate científico às vezes acirrado, contribuiria muito para o desenvolvimento da etnologia francesa. É legítimo considerar Lévy-Bruhl como um dos fundadores da disciplina etnológica na França. De fato, ele foi um dos primeiros pesquisadores a consagrar uma grande parte de seus trabalhos ao estudo das culturas primitivas. Além do mais, no plano institucional, é a ele que devemos a criação, em 1925, do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, onde será formada a primeira geração de etnólogos de campo sob a responsabilidade de Marcel Mauss e de Paul Rivet, a quem ele confiou o secretariado geral do Instituto.



Desde 1910, com o livro ***As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores***, Lévy-Bruhl coloca a diferença cultural no centro de sua reflexão. Ele se interroga sobre as diferenças de "mentalidade" que podem existir entre os povos. Esta noção de "mentalidade" não era muito distante da acepção etnológica de "cultura", termo que ele praticamente não utilizava.

Todo esforço de Lévy-Bruhl consistia em refutar a teoria do evolucionismo unilinear e a tese do progresso mental. De uma maneira geral, ele se opunha à própria idéia de "primitivos", ainda que ele mesmo tivesse utilizado este termo várias vezes, devido ao contexto da época. Para ele, os indivíduos das sociedades de cultura oral não eram "crianças grandes" que teriam o mesmo tipo de interrogações que os "civilizados", vistos como adultos, dando a estas questões respostas ingênuas, "infantis". Na ***Mentalidade Primitiva***, ele afirmava:

> [Se] a atividade mental dos primitivos [não for mais] interpretada a priori como uma forma rudimentar da nossa, como infantil e quase patológica, [...] ela aparecerá ao contrário, como normal nas condições em que é exercida, como complexa e desenvolvida à sua maneira [1922, p.15 - 16].

Lévy-Bruhl contestava também uma certa concepção de unidade do psiquismo humano

que implicava um modo único de funcionamento. Ele não partilhava das teses de Tylor sobre o animismo dos primitivos (para Tylor, o animismo constituía a forma mais antiga de crença religiosa, isto é, a crença na existência e na imortalidade da alma e, logo, em seres espirituais, baseada na interpretação dos sonhos): ele criticava sua insistência excessiva para demonstrar o caráter "razoável" desta crença. Pelas mesmas razões, ele discordava de Durkheim, criticando-o por querer provar que os homens têm, em todas as sociedades, uma mentalidade "lógica" que obedeceria necessariamente às mesmas leis da razão.

Por outro lado, Durkheim não admitia a distinção que Lévy-Bruhl estabelecia entre "mentalidade primitiva" e "mentalidade civilizada". Mas a crítica que ele fazia em 1912, em sua resenha, para *O Ano Sociológico*, do primeiro livro de Lévy-Bruhl sobre esta questão, foi marcada por um evolucionismo bastante redutor:

> Estas duas formas de mentalidade humana, por mais diferentes que sejam, ao invés de derivar de origens diferentes, nasceram uma da outra e são dois momentos de uma mesma evolução.

Estas discordâncias entre Lévy-Bruhl e seus pares eram apenas a expressão de um debate científico muito animado sobre a questão da alteridade e da identidade culturais. A este debate, Lévy-Bruhl trouxe uma importante contribuição. Pode-se então perguntar as razões que levaram esta contribuição a ser mal compreendida, deturpada, rejeitada e finalmente esquecida em sua maior parte.

Dominique Merllié [1993] responde a esta pergunta e propõe uma nova leitura, sem o *a priori*, deste autor. Contrariamente à apresentação que é comumente feita de sua obra, ela não é etnocentrista. Foi assim qualificada para ser mais desacreditada enquanto todo o esforço de Lévy-Bruhl consistia justamente em uma tentativa de pensar a diferença a partir de categorias adequadas. Mas esta tentativa entrava em contradição com o universalismo (abstrato) do Iluminismo e seus princípios éticos que serviam de referência à maioria dos intelectuais franceses do início do século.

O que chamamos de tese de Lévy-Bruhl era apresentada por ele mesmo como uma "hipótese de trabalho", como nos lembra Merllié. Se ele tentava dar conta da diferença das mentalidades, isto não o impedia de afirmar a unidade psíquica humana. Para ele, a unidade da humanidade era mais fundamental que a diversidade. O conceito de "mentalidade primitiva" ("pré-lógica") não era nada além de um instrumento para pensar a diferença. Seu procedimento, que se servia explicitamente das pesquisas de campo, era tudo, exceto dogmático.

Aliás, segundo este autor, a diferença não exclui a comunicação entre os grupos huma-

nos, que continua possível devido ao fato de pertencerem a uma humanidade comum. Não há então um corte absoluto entre as diferentes "mentalidades", que não são feitas de lógicas contraditórias. O que difere entre os grupos são os modos de exercício do pensamento e não suas estruturas psíquicas profundas .

Lévy-Bruhl pensava também que "mentalidade pré-lógica" e "mentalidade lógica" não são incompatíveis e coexistem em todas as sociedades; mas a preeminência de uma sobre a outra pode variar segundo os casos, o que explica a diversidade de culturas. Recorrendo ao conceito de "mentalidade", ele não afirmava que os sistemas de representações e os modos de raciocínio no interior de uma mesma cultura formam um conjunto perfeitamente estável e homogêneo. Mas pensava indicar assim a orientação geral de uma dada cultura.

O conceito de "mentalidade" não chegará a se impor entre os etnólogos, talvez por causa das críticas injustas contra Lévy-Bruhl que não estão dissociadas das críticas dirigidas mais tarde aos culturalistas, como observa Dominique Merllié:

> Há talvez alguma coisa de comparável na forma de descrédito um pouco sistemático que atingiu os trabalhos dos "culturalistas". Lévy-Bruhl esboça, aliás, análises muito próximas das dos antropólogos culturalistas [...] [1993, nota 26, p. 7].



A noção de "mentalidade" terá maior sucesso junto aos historiadores, sobretudo os da escola conhecida como "*des Annales*". É verdade que esta noção foi utilizada por eles em uma acepção geralmente menos globalizante e menos psicologizante, já que em geral, eles estavam interessados na diferenciação social em uma mesma sociedade.

# 3 O Triunfo do Conceito de Cultura



Se o conceito ou ao menos a idéia de cultura se impõe, a pesquisa sistemática sobre o funcionamento da cultura em geral ou das culturas em particular não se desenvolve de forma igual em todos os países em que a etnologia começa a progredir. O conceito recebe sua melhor acolhida nos Estados Unidos e na antropologia americana, ele vai conhecer seu aprofundamento teórico mais notável. Neste contexto científico particular, a pesquisa sobre a questão da ou das culturas é verdadeiramente cumulativa e não terá nenhum declínio. Isto é tão verdadeiro que falar de antropologia americana ou de "antropologia cultural" é praticamente o mesmo. A consagração científica de "cultura" é tanta nos Estados Unidos que o termo é adotado rapidamente em seu sentido antropológico pelas disciplinas vizinhas, sobretudo a psicologia e a sociologia.

## As razões do sucesso

A pesquisa científica não é totalmente independente do contexto no qual é produzida. Ora, o contexto nacional americano é bem específico, comparado aos contextos nacionais euro-

peus. Os Estados Unidos sempre se consideraram um país de imigrantes de diferentes origens culturais. Nos Estados Unidos a imigração funda e precede então a nação que se reconhece nação pluriétnica.

O mito nacional americano, segundo o qual a legitimidade da cidadania é quase ligada à imigração - o americano é um imigrante ou um descendente de imigrantes - é a base de um modelo de integração nacional original que admite a formação de comunidades étnicas particulares. A vinculação do indivíduo à nação se dá paralelamente à participação reconhecida em uma comunidade particular; esta é a razão pela qual a identidade dos americanos foi chamada por alguns de "identidade com hífen": pode-se de fato ser "ítalo-americano", "polono-americano", "judeu-americano", etc. Daí resulta o que se pode chamar de "federalismo cultural" [Schnapper, 1974] que permite uma certa continuidade das culturas de origem dos imigrantes, não sem transformações, devidas ao novo ambiente social. É preciso observar, no entanto, que o mito americano leva a considerar os Índios, que não são, por definição, imigrantes, e os Negros, cuja imigração foi forçada, como não sendo totalmente americanos.

Pelas mesmas razões históricas, a sociologia americana nascente privilegia a pesquisa sobre o fenômeno da imigração e das relações interétnicas. Os sociólogos da Universidade de Chicago, primeiro centro de ensino e de divulgação da sociologia nos Estados Unidos, colocam no centro de suas análises a questão dos estrangeiros na cidade, contribuindo assim para promover um campo de estudos essencial para as sociedades modernas. Este campo só se desenvolverá e obterá um certo reconhecimento muito tardio na França na década de setenta. Ao contrário dos Estados Unidos, a França não se via como um país de imigração, no entanto ela se tornou isso, de forma maciça e estrutural desde a segunda metade do século XIX. A representação unitária de nação, unida à exaltação da civilização francesa, concebida como modelo universal, explica em parte o fraco desenvolvimento da reflexão sobre a diversidade cultural nas ciências sociais na França durante muito tempo. Ao contrário, o contexto próprio dos Estados Unidos favoreceu uma interrogação sistemática das diferenças culturais e dos contatos entre as culturas.

A antropologia americana será freqüentemente qualificada, às vezes com uma conotação pejorativa, de "culturalista". Tomado no singular, o adjetivo parece redutor: na realidade, não existe um culturalismo americano, mas culturalismos que, apesar de vinculados uns aos outros, representam, abordagens teóricas diferenciadas. É possível agrupá-los em três grandes correntes. A primeira é herdeira direta do ensinamento de Boas e encara a cultura sob o ângulo da história cultural. A segunda se dedica a elucidar as relações entre cultura (coletiva) e

personalidade (individual). A terceira considera a cultura como um sistema de comunicações entre os indivíduos.

## A herança de Boas: a história cultural

Entre todos os caminhos abertos por Boas, é a pesquisa sobre a dimensão histórica dos fenômenos culturais que vai sobretudo ser retomada por seus sucessores imediatos. Entre eles, especialmente Alfred Kroeber e também Clark Wissler vão se esforçar para explicar o processo de distribuição dos elementos culturais no espaço. Eles tomam emprestados dos etnólogos "difusionistas" alemães do início do século uma série de instrumentos conceituais que procurarão refinar, principalmente a noção de "área cultural" e de "traço cultural". Esta última noção deve permitir, em princípio, definir os menores componentes de uma cultura. Exercício aparentemente simples, ele se revela bastante difícil e até ilusório, tão difícil se torna isolar e analisar um elemento de um conjunto cultural, sobretudo no domínio simbólico. A idéia é de estudar a repartição espacial de um ou de vários traços culturais nas culturas próximas e analisar o processo de sua difusão. No caso em que aparece uma grande convergência de traços semelhantes em um dado espaço, fala-se então de "área cultural". No centro da área cultural se encontram as características fundamentais de uma cultura; na sua periferia, estas características se entrecruzam com os traços provenientes das áreas vizinhas.



Como foi mostrado por Kroeber, o conceito de área cultural "funciona" bem no caso das culturas indígenas da América do Norte, pois ali áreas culturais e áreas geográficas são mais ou menos coincidentes. Mas, em muitas outras regiões do mundo, seu caráter operatório é discutível, pois as fronteiras são bem menos nítidas e as áreas culturais só podem ser definidas de maneira aproximativa, a partir de um número pouco significativo de traços comuns. No entanto, empregada de maneira flexível, a noção não é totalmente desprovida de utilidade descritiva [Kroeber, 1952].

As críticas foram severas contra os esquemas teóricos e conceituais dos antropólogos que centralizavam sua reflexão nos fenômenos chamados de "difusão". A difusão seria o resultado dos contatos entre as diferentes culturas e da circulação dos traços culturais. Na verdade, devido a alguns pesquisadores "hiperdifusionistas" europeus e não americanos, certas reconstituições históricas foram imprecisas e até aberrantes. A maioria dos discípulos de Boas, formados pelo seu rigor metodológico empírico, mostraram-se, no entanto, prudentes em suas interpretações.

Além de um impressionante acúmulo de observações empíricas, as contribuições teóricas desta corrente da antropologia americana para a compreensão da formação das culturas são bastante importantes. Devemos a ela o conceito fundamental de "modelo cultural" (*cultural pattern*)

que designa o conjunto estruturado dos mecanismos pelos quais uma cultura se adapta a seu meio ambiente. Esta noção será retomada e aprofundada pela escola "cultura e personalidade".

Por outro lado, ao centralizar suas pesquisas nos fenômenos de contato cultural e, logo, nos fenômenos de empréstimo, Boas e seus discípulos abrem o caminho para as futuras pesquisas sobre a aculturação e as trocas culturais. Seus trabalhos revelam a complexidade dos fenômenos de empréstimo e mostram que as modalidades de empréstimo dependem ao mesmo tempo do grupo que dá e do grupo que recebe. Estes autores formularam também a hipótese, que será teorizada mais tarde, que entre empréstimo e inovação culturais não há diferenças essenciais, sendo o empréstimo freqüentemente uma transformação e até a recriação do elemento emprestado, pois ele deve se adaptar ao modelo cultural da cultura receptora.

## Malinowski e a análise funcionalista da cultura

Do mesmo modo que as especulações de um certo evolucionismo levaram à reação empirista de Boas, os excessos interpretativos de alguns difusionistas provocaram a reação de Bronislaw Malinowski (1884 - 1942), antropólogo inglês, nascido como súdito austríaco de família polonesa. Ele se opôs a qualquer tentativa



de escrever a história das culturas de tradição oral. Para ele, é preciso se ater à observação direta das culturas em seu estado presente, sem buscar a volta às suas origens, o que representaria um procedimento ilusório, pois não suscetível de prova científica.

Por outro lado, Malinowski critica a atomização da realidade cultural à qual chegam algumas pesquisas da corrente difusionista. Estas pesquisas se caracterizam por uma abordagem museográfica dos fatos culturais, reduzidos a traços colecionados e descritos em si mesmos sem que haja a compreensão de seu lugar em um sistema global. O importante não é que tal traço esteja presente aqui ou lá, mas que ele exerça, na totalidade de uma dada cultura, uma função precisa. Como cada cultura forma um sistema cujos elementos são interdependentes, não se pode estudá-los separadamente:

> [em toda cultura] cada costume, cada objeto, cada idéia e cada crença exercem uma certa função vital, têm uma certa tarefa a realizar, representam uma parte insubstituível da totalidade orgânica [1944].

Qualquer cultura deve ser analisada em uma perspectiva sincrônica, a partir unicamente da observação de seus dados contemporâneos. Contra o evolucionismo voltado para o futuro, contra o difusionismo voltado para o passado, Malinowski propõe então o funcionalismo

centrado no presente, único intervalo de tempo em que o antropólogo pode estudar objetivamente as sociedades humanas.

Como cada cultura constitui um todo coerente, todos os elementos de um sistema cultural se harmonizam uns aos outros, o que torna todos os sistemas equilibrados e funcionais e o que explica que todas as culturas tendem a se conservar idênticas a si mesmas. Malinowski subestima as tendências à mudança interna próprias de cada cultura. Para ele, a mudança cultural vem essencialmente do exterior, por contato cultural.

Para explicar o caráter funcional das diferentes culturas, Malinowski elabora uma teoria muito controvertida, a teoria das "necessidades", fundamento de *Uma Teoria Científica da Cultura* (título de um de seus livros, editado em 1944). Os elementos constitutivos de uma cultura teriam como função satisfazer as necessidades essenciais do homem. Ele toma emprestado seu modelo das ciências da natureza, lembrando que os homens constituem uma espécie animal. O indivíduo tem um certo número de necessidades psicológicas (alimentar-se, reproduzir-se, proteger-se, etc.), que determinam imposições fundamentais. A cultura constitui precisamente a resposta funcional a estes imperativos naturais. Esta resposta se dá pela criação de "instituições", conceito central para Malinowski, que designa as soluções coletivas (organizadas) às necessidades individuais. As instituições são os elementos concretos da cultura, as unidades básicas de qualquer estudo antropológico, e não os "traços" culturais: nenhum traço tem significação se não estiver relacionado com a instituição à qual ele pertence. O objeto da antropologia é o estudo das instituições (econômicas, políticas, jurídicas, educativas...) e das relações entre elas, ligadas ao sistema cultural no qual estão integradas e não o estudo de fatos culturais arbitrariamente isolados



Através desta teoria das necessidades que coloca a antropologia em um impasse, Malinowski sai da reflexão sobre a cultura propriamente dita para voltar ao estudo da natureza humana cujas necessidades ele tenta determinar, chegando até a listá-las e classificá-las de maneira pouco convincente. Sua concepção "biologista" da cultura o leva a prestar atenção unicamente aos fatos que reforçam sua idéia de estabilidade harmoniosa de todas as culturas. O funcionalismo mostra aí as suas limitações: ele se revela pouco apto para pensar as contradições culturais internas, as disfunções e até os fenômenos culturais patológicos.

O grande mérito de Malinowski será, no entanto, demonstrar que não se pode estudar uma cultura analisando-a do exterior, e ainda menos a distância. Não se satisfazendo com a observação direta "em campo", ele sistematizou

o uso do método etnográfico chamado de "observação participante" (expressão criada por ele), único modo de conhecimento em profundidade da alteridade cultural que poderia escapar ao etnocentrismo. Ao longo de uma pesquisa intensiva e de longa duração, o etnólogo partilha a existência de uma população em cuja mentalidade ele se esforça para penetrar, através do aprendizado da língua vernacular e pela observação meticulosa dos fatos da vida cotidiana, inclusive os mais banais e aparentemente insignificantes. Trata-se fundamentalmente de compreender o ponto de vista do autóctone. Somente este procedimento paciente pode permitir que apareçam progressivamente as inter-relações que existem entre todos os fatos observados e, a partir daí, definir a cultura do grupo estudado.

## A escola "cultura e personalidade"

A antropologia americana, em seu esforço constante de interpretação das diferenças culturais entre os grupos humanos, vai progressivamente, a partir da década de trinta, orientar-se para um novo caminho. Considerando que o estudo da cultura se fez até então de maneira abstrata demais e que os vínculos que existem entre o indivíduo e sua cultura não foram levados em conta, alguns antropólogos se dedicarão a compreender como os seres humanos incorporam e vivem sua cultura. Para eles, a cultura não existe enquanto realidade "em si", fora dos indivíduos, mesmo que todas as culturas tenham uma relativa independência em relação aos indivíduos. A questão é então elucidar como sua cultura está presente neles, como ela os faz agir, que condutas ela provoca, supondo precisamente que cada cultura determina um certo estilo de comportamento comum ao conjunto dos indivíduos que dela participam. Aí estaria o que faz a unidade de uma cultura e o que a torna específica em relação às outras. Usando outro modo de explicação, a cultura é então encarada como totalidade e a atenção está sempre centrada nas descontinuidades entre as diferentes culturas.



Edward Sapir (1884 - 1939) será um dos primeiros a lamentar o empobrecimento da realidade das tentativas de reconstituição da difusão dos traços culturais. O que existe, segundo ele, não são elementos culturais que passariam imutáveis de uma cultura a outra, independentemente dos indivíduos, mas comportamentos concretos de indivíduos, característicos de cada cultura e que podem explicar cada empréstimo cultural particular [1949].

Surge uma corrente teórica que vai exercer uma influência considerável sobre a antropologia americana. Pode-se chamá-la de escola da "cultura e personalidade". O termo é talvez um pouco excessivo, pois a diversidade nas

orientações e nos métodos dos pesquisadores é grande. Alguns, por exemplo, são mais sensíveis à influência da cultura sobre o indivíduo, outros privilegiam as reações do indivíduo à cultura. Eles têm em comum, no entanto, a preocupação de considerar as aquisições da psicologia científica e da psicanálise e são muito abertos à interdisciplinaridade. Todavia, sua problemática inverte a perspectiva freudiana: para eles, não é a libido que explica a cultura. Pelo contrário, os complexos da libido se explicam por sua origem cultural.

A questão fundamental que os pesquisadores desta escola se colocam é a da personalidade. Sem questionar a unidade da humanidade, tanto no plano biológico quanto no plano psíquico, estes autores se perguntam por quais mecanismos de transformação, indivíduos de natureza idêntica a princípio, acabam adquirindo diferentes tipos de personalidade, característicos de grupos particulares. Sua hipótese fundamental é que à pluralidade das culturas deve corresponder uma pluralidade de tipos de personalidade.

## Ruth Benedict e os "tipos culturais"

A obra de Ruth Benedict (1887 - 1948), aluna e em seguida assistente de Boas, é dedicada em grande parte à definição dos "tipos culturais" que se caracterizam por suas orientações



gerais e as escolhas significativas que eles fazem entre opções possíveis *a priori*. Benedict lança a hipótese da existência de um "arco cultural" que incluiria todas as possibilidades culturais em todos os âmbitos, cada cultura podendo tornar real apenas um segmento particular deste arco cultural. As diferentes culturas aparecem então definidas por um certo "tipo" ou estilo. Estes tipos de cultura possíveis não são em número ilimitado devido aos limites do "arco cultural": é possível então classificá-los uma vez que tenham sido identificados. Convencida da especificidade de cada cultura, Benedict afirmava, no entanto, que a variedade de culturas é redutível a um certo número de tipos caracterizados.

Benedict é célebre sobretudo pelo uso sistemático do conceito de *pattern of culture* (que dará o título a seu livro mais conhecido, editado em 1934), apesar de não ser propriamente a autora deste conceito. A idéia pode ser encontrada na obra de Boas e de Sapir. Para Benedict, cada cultura se caracteriza então por seu *pattern*, isto é, por uma certa configuração, um certo estilo, um certo modelo. O termo implica a idéia de uma totalidade homogênea e coerente.

Toda cultura é coerente, pois está de acordo com os objetivos por ela buscados, ligados a suas escolhas, no conjunto das escolhas culturais possíveis. Ela busca estes objetivos à revelia dos indivíduos, mas através deles, graças às ins-

tituições (sobretudo as educativas) que vão moldar todos os seus comportamentos, conforme os valores dominantes que lhes são próprios. O que define então uma cultura, não é a presença ou ausência de tal traço ou de tal complexo de traços culturais, mas sua orientação global em certa direção, "seu *pattern* mais ou menos coerente de pensamento e ação". Uma cultura não é uma simples justaposição de traços culturais, mas uma maneira coerente de combiná-los. De certa modo, cada cultura oferece aos indivíduos um "esquema" inconsciente para todas as atividades da vida.

Conseqüentemente, a unidade significativa de estudo adotada deve ser a "configuração cultural" para apreender sua lógica interna. Benedict ilustrará seu método estudando de modo comparativo dois modelos culturais contrastados, o dos Índios Pueblo do Novo México, sobretudo os Zuñi (conformistas, tranqüilos, profundamente solidários, repeitadores, comedidos na expressão dos sentimentos) e o modelo de seus vizinhos, os Índios das Planícies, entre os quais os Kwakiutl, ambiciosos, individualistas, agressivos e até violentos, manifestando uma tendência para o exagero afetivo. Ela chamará o primeiro tipo de "tipo apolínico" e o segundo, de "tipo dionisíaco" (a referência a Nietzsche é clara), considerando que a estes dois tipos extremos em maior ou em menor grau se ligavam outras culturas e que entre as duas existiam tipos intermediários [Benedict, 1934].



## Margaret Maed e a transmissão cultural

Na mesma época que Benedict, Margaret Mead (1901 - 1978) preferiu orientar suas pesquisas em direção à maneira como um indivíduo recebe sua cultura e as conseqüências que isto provoca na formação de sua personalidade. Ela coloca no centro de suas reflexões e suas pesquisas o processo de transmissão cultural e de socialização da personalidade. Ela analisará conseqüentemente, diferentes modelos de educação para compreender o fenômeno de inscrição da cultura no indivíduo e para explicar os aspectos dominantes de sua personalidade devidos ao processo de inscrição.

Sua pesquisa mais significativa nesta área foi feita na Oceania em três sociedades da Nova Guiné, os Arapesh, os Mundugomor e os Chambuli [Mead, 1935]. Ela mostra, através destes casos, que as pretensas personalidades masculina e feminina que consideramos universais, por crermos que são de ordem biológica, não existem, como as imaginamos, em todas as sociedades. E mesmo, algumas sociedades têm um sistema cultural de educação que não busca opor meninos e meninas no plano da personalidade.

Entre os Arapesh, tudo parece organizado na infância para que o futuro Arapesh, homem ou mulher, seja um ser doce, sensível, servil. En-

quanto entre os Mundugomor, a conseqüência do sistema de educação é treinar a rivalidade e até a agressão, seja entre os homens, entre as mulheres ou entre os dois sexos. Na primeira sociedade, as crianças são tratadas com afeição, sem distinção de sexo; na segunda, elas são educadas duramente pois não são desejadas, sejam elas meninos ou meninas. As duas sociedades produzem, devido a seus métodos culturais, dois tipos de personalidades completamente opostos. Entretanto, elas têm um ponto em comum: não fazendo distinção entre "psicologia feminina" e "psicologia masculina", elas não criam uma personalidade especificamente masculina ou feminina. Segundo a concepção corrente em nossa sociedade, o Arapesh, homem ou mulher, parece dotado de uma personalidade mais feminina e "o" ou "a" Mundugomor tem uma personalidade mais masculina. No entanto, apresentar assim os fatos seria um contra-senso.

Ao contrário, o terceiro grupo, os Chambuli pensam como nós que homens e mulheres são profundamente diferentes em sua psicologia. Mas, diferentemente da nossa sociedade, eles têm a convicção de que a mulher é, "por natureza", empreendedora, dinâmica, solidária com os membros de seu sexo, extrovertida; e que o homem, ao contrário, é sensível, menos seguro de si, muito preocupado com sua aparência, facilmente invejoso de seus semelhantes. Entre os Chambuli, são as mulheres que detêm o poder econômico e que



garantem o essencial da subsistência do grupo, enquanto os homens se dedicam principalmente às atividades cerimoniais e estéticas, que os colocam freqüentemente em competição uns com os outros.

Baseada nestas análises, Margaret Mead pode afirmar que:

> os traços de caráter que nós qualificamos de masculinos ou de femininos são, em grande parte ou até mesmo na sua totalidade, determinados pelo sexo de uma maneira tão superficial quanto o são as roupas, os modos e o penteado que uma época designa a um ou outro sexo [(1935) 1963, p. 252].

Deste modo, a personalidade individual não se explica por seus caracteres biológicos (por exemplo, como aqui, o sexo), mas pelo "modelo" cultural particular a uma dada sociedade que determina a educação da criança. Desde os primeiros instantes da vida, o indivíduo é impregnado deste modelo, por todo um sistema de estímulos e de proibições formulados explicitamente ou não. Isto o leva, quando adulto, a se conformar de maneira inconsciente com os princípios fundamentais da cultura. Este é o processo que os antropólogos chamaram de "enculturação". A estrutura da personalidade adulta, resultante da transmissão da cultura pela educação, será em princípio adaptada ao modelo des-

ta cultura. A anormalidade psicológica, presente e estigmatizada em todas as sociedades, se explica da mesma maneira, não de um modo absoluto (universal) mas de maneira relativa como sendo a conseqüência de uma inadaptação do indivíduo chamado "anormal" à orientação fundamental de sua cultura (por exemplo, o Arapesh egocêntrico e agressivo ou o Mundugomor doce e altruísta). Existe então um vínculo estreito entre modelo cultural, método de educação e tipo de personalidade dominante.

## Linton, Kardiner e a "personalidade básica"

Para os antropólogos que se ligam à escola "cultura e personalidade", a cultura só pode ser definida através dos homens que a vivem. O indivíduo e a cultura são vistos como duas realidades distintas, mas indissociáveis que agem uma sobre a outra: somente se pode compreender uma em sua relação com a outra.

Mas, o antropólogo retém do indivíduo apenas o que, na sua psicologia, é comum a todos os membros de um mesmo grupo; o aspecto estritamente individual da personalidade é do âmbito de uma outra disciplina, a Psicologia. Este aspecto comum da personalidade, é chamado por Ralph Linton (1893 - 1953) de "personalidade básica" e é diretamente determinada pela cultura à qual o indivíduo pertence. Linton não



ignora a variedade das psicologias individuais. Ele pensa até que a toda a gama de diferentes psicologias pode ser encontrada em cada cultura. O que varia de uma cultura à outra, é a predominância de um tipo de personalidade. O que lhe interessa, enquanto antropólogo, não são as variações psicológicas individuais, mas o que os membros de um mesmo grupo partilham no plano do comportamento e da personalidade.

Prolongando as pesquisas teóricas de Benedict e Mead, Linton procura demonstrar, a partir de pesquisas de campo nas ilhas Marquesas e em Madagascar, que cada cultura privilegia entre todos os tipos possíveis, um tipo de personalidade, que se torna então o tipo "normal" (conforme à norma cultural e por isso reconhecido socialmente como normal). Este tipo normal, é a "personalidade básica", isto é, o "fundamento cultural da personalidade" (segundo a expressão que se tornará em 1945 o título de um de seus livros). Cada indivíduo o adquire através do sistema educativo próprio de sua sociedade.

Este aspecto da questão - a aquisição da personalidade básica pela educação - será objeto de pesquisas específicas por parte de Abram Kardiner (1891 - 1981), psicanalista que trabalha em estreita colaboração com Linton. Ele estudará como se forma a personalidade básica no indivíduo através do que ele chama de "as instituições primárias" próprias de cada sociedade (em primeiro lugar, a família e o sistema educativo); e

como esta personalidade básica reage sobre a cultura do grupo produzindo por uma espécie de mecanismo de projeção, "instituições secundárias" (sistemas de valores e de crenças, em particular) que compensam as frustrações provocadas pelas instituições primárias levando a cultura a evoluir insensivelmente [Kardiner, 1939].

Linton, por sua vez, tentará ultrapassar uma concepção muito rígida da personalidade básica. Ele critica aliás Benedict pela redução que ela faz ao ligar cada cultura a somente um tipo cultural, correspondente a um tipo dominante de comportamento. Ele admite que, em uma mesma cultura, podem existir simultaneamente vários tipos "normais" de personalidade, porque em muitas culturas, diversos sistemas de valores coexistem.

Além disso, segundo Linton, é preciso levar em conta a diversidade de status no interior de uma mesma sociedade. Nenhum indivíduo pode sintetizar em si o conjunto de sua cultura de origem. Nenhum indivíduo tem um conhecimento completo de sua cultura. Cada indivíduo conhece de sua cultura apenas o que lhe é necessário para se conformar a seus diversos status (de sexo, de idade, de condição social, etc.) para desempenhar os papéis daí decorrentes. A existência de status diferentes cria então modulações significativas em menor ou maior grau de uma mesma personalidade básica que são as "personalidades estatutárias" [Linton, 1945].



Por outro lado, continuando sua reflexão sobre a interação entre cultura e indivíduo, Linton e Kardiner afirmarão que o indivíduo não é o depositário passivo de sua cultura. Kardiner define assim a personalidade básica:

> Uma configuração psicológica particular própria aos membros de uma dada sociedade e que se manifesta por um certo estilo de comportamento sobre o qual os indivíduos bordam suas variantes singulares [1939].

Qualquer indivíduo, pelo simples fato de ser um indivíduo singular, com traços de caráter singulares (mesmo que a sua psicologia integre em larga escala a personalidade básica) e com uma aptidão fundamental para a criação e a inovação, enquanto ser humano, vai contribuir para modificar sua cultura, de maneira freqüentemente imperceptível e, conseqüentemente, modificar a personalidade básica. Em outras palavras, cada indivíduo tem seu próprio modo de interiorizar e viver sua cultura, mesmo sendo profundamente marcado por ela. O acúmulo das variações individuais (de interiorização e de vivência) a partir do tema comum que constitui a personalidade básica permite explicar a evolução interna de uma cultura que se faz quase sempre em um ritmo lento.

As diferentes considerações que foram apresentadas mostram que não se pode confun-

dir as conclusões de Linton e Kardiner sobre a personalidade básica com as teorias românticas sobre a "alma" e o "gênio" dos povos. Se os antropólogos americanos partiram de um mesmo questionamento que certos escritores ou filósofos, alemães principalmente, sobre o caráter original de cada povo, isto não significa que eles cheguem às mesmas respostas. Linton e Kardiner têm uma concepção flexível da transmissão cultural que deixa espaço para variações individuais e não negligencia a questão da mudança cultural. Sua abordagem da cultura e da personalidade é então mais dinâmica que estática.

## As lições da antropologia cultural

Os trabalhos da antropologia cultural americana sofreram inúmeras críticas, o que é perfeitamente legítimo na discussão científica. O que é menos legítimo é a apresentação freqüentemente redutora, às vezes quase caricatural que foi feita, sobretudo na França, das teses dos culturalistas.

O aspecto mais contestável desta apresentação é seu caráter globalizante. Apresenta-se o culturalismo como um sistema teórico unificado, enquanto seria mais justo falar "dos" culturalismos. Pode-se enumerar toda uma série de críticas ao culturalismo, sem levar em conta que muitas destas críticas foram primeiramente formuladas por culturalistas em relação a outros



culturalistas. Sempre houve uma crítica interna na antropologia cultural. As propostas teóricas do culturalismo foram lançadas progressivamente, corrigindo certas propostas anteriores. E, entre a maioria dos pesquisadores tomados individualmente, pode-se observar sensíveis evoluções do pensamento ao longo de suas carreiras.

O essencialismo ou substancialismo, que consiste em conceber a cultura como uma realidade em si - crítica freqüentemente dirigida aos culturalistas - é uma crítica que se aplica somente a Kroeber, que considerava a cultura como ligada ao âmbito do "super-orgânico", definindo-a como um nível autônomo do real, que obedece a suas próprias leis. Kroeber atribuía conseqüentemente à cultura uma existência própria, independente da ação dos indivíduos e fugindo ao seu controle [Kroeber, 1917]. Um certo essencialismo é ainda perceptível na obra de Benedict que pensava que todas as culturas buscam um objetivo relacionado com a orientação de seu *pattern*, à revelia dos indivíduos. Mas a maioria dos antropólogos da escola "cultura e personalidade" reagiram contra o risco de reificação da cultura. Margaret Mead afirma claramente que a cultura é uma abstração (o que quer dizer uma ilusão). O que existe, segundo ela, são indivíduos que criam a cultura, que a transmitem, que a transformam. O antropólogo não pode fazer uma observação de campo de uma cultura; o que ele observa são apenas com-

portamentos individuais. Todos os esforços dos culturalistas próximos de Mead serão então no sentido de compreender as culturas a partir das condutas dos indivíduos que "são a cultura", segundo uma expressão de Mead.

"O" culturalismo também foi acusado de apresentar uma concepção estática, rígida, da cultura. Já foi mostrado anteriormente que esta crítica é pouco fundamentada. Os culturalistas não acreditam na estabilidade das culturas e estão atentos às evoluções culturais. Ele procuram explicá-las pelo jogo das variações individuais na aquisição da cultura. O indivíduo, em função de sua história pessoal, que produz uma psicologia singular, "reinterpreta" sua cultura de uma maneira particular. A soma e a interação de todas as reinterpretações individuais fazem a cultura evoluir.

Margaret Mead insiste que a cultura não é um "dado" que o indivíduo receberia como um todo, definitivamente, ao longo de sua educação. A cultura não se transmite como os genes. O indivíduo "se apropria" de sua cultura progressivamente no curso de sua vida e, de qualquer maneira, não poderá nunca adquirir toda a cultura de seu grupo.

O debate mais crucial em torno da antropologia cultural é o que se refere à abordagem relativista das culturas, que enfatiza a pluralidade das culturas ao invés da unidade da cultura. Segundo esta abordagem, as culturas são tratadas como totalidades específicas, autônomas entre si, e, conseqüentemente, cada uma deve ser estudada em si mesma, na sua lógica interna própria. A questão principal é saber se este relativismo cultural é somente uma exigência metodológica ou também uma concepção teórica.



Os antropólogos culturalistas são às vezes bastante ambíguos em relação a esta questão. A princípio, com Boas, o relativismo cultural é uma reação metodológica contra o evolucionismo. Não se pretende que as diferentes culturas sejam absolutamente incomparáveis entre si, mas que só se pode pensar em compará-las após o estudo de cada uma, de maneira exaustiva. Há talvez aí uma certa ilusão ao se acreditar que seja possível identificar facilmente uma cultura particular, fixar seus limites e analisá-la como uma entidade irredutível a uma outra. Resta ainda o fato que, no plano metodológico, é às vezes útil e até necessário se agir "como se" uma cultura particular existisse enquanto entidade separada com uma real autonomia, mesmo que, na realidade, esta autonomia seja apenas relativa em relação às outras culturas vizinhas.

Os culturalistas, seguramente não conseguiram definir de uma vez por todas a "natureza da cultura", para usar a expressão de Kroeber [1952]. A discussão continua aberta. A antropologia cultural americana continuou a contribuir para esta discussão, prosseguindo com suas pesquisas de maneira freqüentemente muito inova-

dora. As lições do(s) culturalismo(s) são, no entanto, desde já, pródigas em ensinamentos. Não é mais possível hoje ignorar que existem outras maneiras de viver e de pensar e que elas não são a manifestação de qualquer arcaísmo ou menos ainda de "selvageria"ou "barbárie". Deve-se aos culturalistas o fato de terem evidenciado a relativa coerência de todos os sistemas culturais: cada um é uma expressão particular de uma humanidade única, mas tão autêntica quanto todas as suas outras expressões.

Os pesquisadores culturalistas contribuíram muito para eliminar as confusões entre o que se refere à natureza (no homem) e o que se refere à cultura. Eles foram muito atentos aos fenômenos de incorporação da cultura, no sentido próprio do termo, mostrando que até o corpo é trabalhado pela cultura. Eles explicavam que a cultura "interpreta" a natureza e a transforma. Até as funções vitais são "informadas" pela cultura: comer, dormir, copular, dar à luz, mas também defecar, urinar ou ainda andar, correr, nadar, etc. Cada cultura particular determina profundamente todas estas práticas do corpo, aparente e absolutamente naturais. Isto será mostrado por sua vez por Marcel Mauss, em 1936, em um estudo sobre as "técnicas do corpo": não se senta, não se deita ou se anda da mesma maneira em todas as culturas. No ser humano pode-se observar a natureza transformada pela cultura.



Deve-se à escola "cultura e personalidade" a ênfase na importância da educação no processo de diferenciação cultural. A educação é necessária e determinante entre os homens, pois o ser humano quase não tem programa genético que guie o seu comportamento. Os próprios biólogos dizem que o único programa (genético) do homem é o que o leva a imitar e aprender. As diferenças culturais entre os grupos humanos são então explicáveis em grande parte por sistemas de educação diferentes que incluem os métodos de criação dos bebês (aleitamento, cuidados do corpo, modo de dormir, desmame, etc.) muito variados de um grupo a outro.

Três pesquisadores americanos tentaram explicar a presença de ritos de iniciação dos jovens no momento de sua puberdade em certas sociedades. Eles acreditaram poder estabelecer uma correlação entre uma estreita dependência em relação à mãe na infância e a institucionalização destes ritos. Nas sociedades em que a organização da maneira de dormir prevê que a mãe e a criança durmam juntas e o pai durma separado deles durante vários meses e até alguns anos, os ritos de iniciação, verdadeiro apogeu da formação pedagógica, são particularmente rigorosos. Tudo se passa, neste caso, como se os pais, no momento da maturidade fisiológica de seus filhos, decidissem separá-los da influência da mãe e afirmar sua autoridade sobre eles para prevenir qualquer revolta, integrando-os no

mundo masculino [Whiting, Kluckhohn e Anthony, 1958].

Vários pesquisadores posteriores, mesmo sem reivindicar ligações com o culturalismo e não podendo ser confundidos com ele, inspiraram-se nos trabalhos dos antropólogos americanos sobre a educação. Jacqueline Rabain mostrou que a educação da criança wolof (Senegal) tenta evitar a singularização da criança para favorecer sua integração social. Por isso, não se fazem cumprimentos às crianças ou a seus pais a não ser sob uma forma dissimulada e invertida. para os Wolof, o cumprimento poderia trazer azar pois ele particulariza e, logo, marginaliza. As únicas observações admitidas a respeito das crianças são as que enfatizam, nas suas condutas o que pode ser "interpretado como sinais de uma integração social em vias de realização" [Rabain, 1979, p.141]. A pedagogia wolof é essencialmente uma pedagogia da comunicação. A aprendizagem do uso social da palavra é muito codificada e é ao mesmo tempo "a aprendizagem de uma gramática das relações sociais" [*ibid.*, p. 142]. Definitivamente, as aquisições sociais são mais importantes que a realização "pessoal" da criança e que as aquisições técnicas, cuja aprendizagem não é sistematizada.

Com os diferentes culturalismos, o conceito de cultura foi consideravelmente enriquecido. A cultura não aparece mais como uma simples reunião de traços dispersos. Ela é vista



como um conjunto organizado de elementos interdependentes. Sua organização é tão importante quanto o seu conteúdo.

---

### Cultura, língua e linguagem

O vínculo estreito entre língua e cultura sempre gerou inúmeros comentários. Herder, um dos primeiros a fazer um uso sistemático da palavra "cultura", baseava sua interpretação da pluralidade das culturas em uma análise da diversidade das línguas [Herder, 1774].

Sapir tentará elaborar uma teoria das relações entre cultura e linguagem. O pesquisador deve não apenas considerar a língua como um objeto privilegiado da antropologia, por ser um fato cultural em si, mas ele deve também estudar a cultura como uma língua. Em oposição às concepções substancialistas da cultura, ele a definia como um conjunto de significações aplicadas nas interações individuais. Para ele, a cultura é fundamentalmente um sistema de comunicação [Sapir, 1921]. A hipótese chamada "Sapir - Whorf" (a linguagem como elemento de classificação e organização da experiência sensível), que Sapir relativizou negando que houvesse uma correlação direta entre um modelo cultural e uma estrutura lingüística, orientou toda uma série de pesquisas sobre a influência exercida pela língua sobre o sistema de representa-

ções de um povo. Língua e cultura estão em uma relação estreita de interdependência: a língua tem a função, entre outras, de transmitir a cultura, mas é, ela mesma, marcada pela cultura.

Lévi-Strauss, cuja antropologia deve muito ao método de análise estrutural em lingüística, também sublinhou a complexidade das relações entre linguagem e cultura:

"O problema das relações entre linguagem e cultura é um dos mais complicados que existem. Pode-se primeiramente tratar a linguagem como um *produto* da cultura: uma língua em uso em uma sociedade reflete a cultura geral da população. Mas, em outro sentido, a linguagem é uma *parte* da cultura; ela constitui um de seus elementos, [...]. Mas isto não é tudo: pode-se também tratar a linguagem como *condição* da cultura e por duas razões; é uma condição diacrônica, pois é sobretudo por meio da linguagem que o indivíduo adquire a cultura de seu grupo; educa-se, instrui-se a criança pela palavra; ela é criticada ou elogiada com palavras. Colocando-se em um ponto de vista mais teórico, a linguagem aparece também como condição da cultura, na medida em que a cultura possui uma arquitetura similar à linguagem. Tanto uma como outra se edificam por meio de oposições e correlações, isto é, por relações lógicas. Conseqüentemente, pode-se considerar a linguagem como uma fundação, destinada a receber as estruturas correspondentes à cultura encarada sob diversos aspectos. Estruturas que são mais complexas, às vezes, mas de mesmo tipo que as suas." [1958, p. 78 -79].



---

## Lévi- Strauss e a análise estrutural da cultura

Na França, a antropologia cultural americana não teve muitos adeptos. No entanto o tema da totalidade cultural foi retomado, ainda que em uma nova perspectiva, por Claude Lévi-Strauss, que definiu cultura deste modo:

> Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos. No primeiro plano destes sistemas colocam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos estes sistemas buscam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que estes dois tipos de realidade estabelecem entre si e que os próprios sistemas simbólicos estabelecem uns com os outros. [1950, p. XIX].

Lévi-Strauss conhecia bem os trabalhos de seus colegas americanos. Durante e depois da Segunda Guerra Mundial, de 1941 a 1947, ele passara longas temporadas nos Estados Unidos e co-

nhecera as obras da antropologia cultural, sobretudo o trabalho de Boas, Kroeber e Benedict.

Lévi-Strauss tomaria emprestado quatro idéias essenciais de Ruth Benedict. Primeiramente, as diferenças culturais são definidas por um certo modelo (*pattern*). Em segundo lugar, os *tipos de culturas possíveis existem em número limitado*. Em terceiro lugar, o estudo das sociedades "primitivas" é o melhor método para determinar as combinações possíveis entre os elementos culturais. Finalmente, estas combinações podem ser estudadas em si mesmas, independentemente dos indivíduos que pertencem ao grupo, para quem estas combinações permanecem inconscientes.

A herança de Benedict aparece claramente nas linhas que se seguem, extraídas de *Tristes Trópicos*:

> O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas. Estou convencido de que estes sistemas não são ilimitados e que as sociedades humanas, como os indivíduos - em seus jogos, seus sonhos ou seus delírios - não criam jamais de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações em um repertório ideal que seria possível reconstituir.
> Fazendo o inventário de todos os costumes observados, de todos os imaginados nos mitos, dos evocados nos jogos infantis e adultos, os sonhos dos indivíduos sãos ou doentes e as condutas patológicas, seria possível chegar a constituir uma espécie de tabela periódica como a dos elementos químicos, em que todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam agrupados em famílias e onde nós precisaríamos apenas reconhecer os costumes que as sociedades efetivamente adotaram [1955, p.203].



No entanto, se o pensamento de Lévi-Strauss é influenciado pelos antropólogos culturais americanos, ele se diferencia deles ao procurar ultrapassar a abordagem particularista das culturas. Além do estudo das variações culturais, Lévi-Strauss pretende analisar a invariabilidade da Cultura. Para ele, as culturas particulares não podem ser compreendidas sem referência à Cultura, "este capital comum" da humanidade do qual elas se alimentam para elaborar seus modelos específicos. O que ele procura descobrir na variedade das produções humanas são as *categorias* e as estruturas inconscientes do espírito humano.

A ambição da antropologia estrutural de Lévi-Strauss é localizar e repertoriar as "invariantes", isto é, os materiais culturais sempre idênticos de uma cultura a outra, necessariamente em número limitado devido à unidade do psiquismo humano. No ponto preciso em que a Cultura substitui a Natureza, isto é, no nível das condições muito gerais de funcionamento da vida social, é possível encontrar regras universais

que também são princípios indispensáveis da vida em sociedade. Está na natureza do homem a necessidade de viver em sociedade, mas a organização da vida social depende da Cultura e implica a elaboração de regras sociais. O exemplo mais característico destas regras universais que o estruturalismo analisa é a proibição do incesto que tem como fundamento a necessidade das trocas sociais.

A antropologia estrutural assume como tarefa encontrar o que é necessário para toda a vida social, isto é, os elementos universais culturais, ou, em outras palavras, os *a priori* de toda a sociedade humana. A partir daí, ela estabelece as estruturações possíveis dos materiais culturais, ou seja, o que cria a diversidade cultural aparente, que vai além da invariabilidade dos princípios culturais fundamentais. Para apresentar a relação entre a universalidade da Cultura e a particularidade das culturas, Lévi-Strauss utiliza a metáfora do jogo de cartas:

> O homem é como um jogador que tem nas mãos, ao se instalar à mesa, cartas que ele não inventou, pois o jogo de cartas é um *dado* da história e da civilização [...]. Cada repartição das cartas resulta de uma distinção contingente entre os jogadores e se faz à sua revelia. Quando se dão as cartas, cada sociedade assim como cada jogador as interpreta nos termos de diversos sistemas, que podem ser comuns ou particulares: regras de um jogo ou regras de uma tática. E sabe-se bem que com as mesmas cartas, jogadores diferentes farão partidas diferentes, ainda que, limitados pelas regras, não possam fazer qualquer partida com determinadas cartas [1958].



A antropologia terá terminado sua missão quando tiver conseguido descrever todas as partidas possíveis, depois de ter identificado as cartas e enunciado as regras do jogo. Deste modo, a antropologia estrutural pretende retornar aos fundamentos universais da Cultura, ao lugar em que se realiza a ruptura com a Natureza.

## Culturalismo e sociologia: as noções de "subcultura" e de "socialização"

A antropologia cultural vai exercer uma grande influência sobre a sociologia americana. A noção de cultura será muito utilizada por grande número de sociólogos americanos que se apoiarão nas definições dadas pelos antropólogos.

Antes mesmo da aparição do culturalismo propriamente dito, os sociólogos fundadores do que se denomina a "escola de Chicago" eram muito sensíveis à dimensão cultural das relações sociais, o que é facilmente compreensível quando se sabe que suas pesquisas tratavam principalmente das relações interétnicas. Eles já se interessavam pela influência da cultura de origem dos imigrantes na inserção destes imigrantes na sociedade que os acolhia, como no famoso estu-

do de William I. Thomas sobre *O Camponês Polonês na Europa e na América*, publicado entre 1918 e 1920. Ou como Robert E. Park, tinham interesse na questão da confrontação simultânea do indivíduo estrangeiro com dois sistemas culturais às vezes rivais, o da sua comunidade de origem e o da sociedade que o acolhe; desta confrontação nasce o "homem marginal" que, segundo a definição de Park, faz parte mais ou menos dos dois sistemas.

O notável desenvolvimento da antropologia cultural americana na década de trinta terá grande impacto sobre uma parte da sociologia. A aproximação entre sociologia e antropologia levou a sociologia a tomar emprestado os métodos da antropologia e esta usar os terrenos da primeira. Deste modo, vão se multiplicar nos Estados Unidos os estudos de "comunidades urbanas". Estas comunidades, em geral cidades pequenas ou médias, ou ainda bairros, vão ser abordadas pelos pesquisadores da mesma maneira que um antropólogo aborda uma comunidade de uma aldeia indígena. A hipótese considerada é que a comunidade forma um microcosmo representativo da sociedade inteira à qual ela pertence, permitindo apreender a totalidade da cultura desta sociedade [Herpin, 1973].

Os estudos de comunidades, sobretudo com Robert Lynd, pretendiam, no início, definir a cultura americana em sua globalidade, como Ruth Benedict podia definir a cultura dos índios Pueblo ou Margaret Mead a cultura dos Arapesh.



Mas os sucessores de Lynd se dedicaram principalmente a reconhecer e a estudar a diversidade cultural americana ao invés de procurar as provas da unidade da cultura dos Estados Unidos.

Estes trabalhos resultaram na criação de um conceito que vai obter um grande sucesso: o conceito de "subcultura" (sem que o termo implique uma interpretação que poderia levar a uma confusão entre subcultura e uma cultura inferior). Como a sociedade americana é socialmente muito diversificada, cada grupo social faz parte de uma subcultura particular, retoma-se aqui uma idéia já esboçada por Linton através da noção de "personalidade estatutária". Os sociólogos distinguem então subculturas segundo as classes sociais, mas também segundo os grupos étnicos. Certos autores falam até de subcultura dos delinqüentes, dos homossexuais, dos pobres, dos jovens, etc. Nas sociedades complexas, os diferentes grupos podem ter modos de pensar e de agir característicos, partilhando a cultura global da sociedade que, de qualquer maneira, por causa de sua heterogeneidade, impõe aos indivíduos modelos mais flexíveis e menos limitadores que os modelos das sociedades "primitivas".

Em um outro plano, os fenômenos chamados de "contracultura" nas sociedades modernas, como por exemplo o movimento "hippie" nas décadas de sessenta e setenta, são apenas uma forma de manipulação da cultura global de referência à qual eles pretendem se opor: eles

se utilizam de seu caráter problemático e heterogêneo. Longe de enfraquecer o sistema cultural, eles contribuem para renová-lo e para desenvolver sua dinâmica própria. Um movimento de "contracultura" não produz uma cultura alternativa à cultura que ele denuncia. Uma contra-cultura não passa definitivamente de uma subcultura.

Os sociólogos analisaram também a questão da continuidade através das gerações, das culturas ou das subculturas específicas dos diferentes grupos sociais. Para responder a esta questão, alguns deles recorreram à noção de "socialização", entendida como sendo o processo de integração de um indivíduo a uma dada sociedade ou a um grupo particular pela interiorização dos modos de pensar, de sentir e agir, ou seja, dos modelos culturais próprios a esta sociedade ou a este grupo. As pesquisas sobre a socialização que são feitas geralmente com uma perspectiva comparativa (entre nações, entre classes sociais, entre sexos, etc.) tratam dos diferentes tipos de aprendizagem aos quais o indivíduo está submetido e pelos quais se opera esta interiorização, assim como os efeitos que eles provocam no comportamento.

Ainda que a palavra "socialização" seja de uso relativamente recente - ela é correntemente usada a partir do final dos anos trinta - esta palavra remete a uma questão fundamental na sociologia: como o indivíduo se torna membro de sua sociedade e como é produzida sua identificação com esta sociedade? Esta questão é central na obra de Durkheim ainda que ele não utilize esta palavra. Para ele, pela educação, cada sociedade transmite aos indivíduos que a compõem o conjunto das normas sociais e culturais que garantem a solidariedade entre todos os membros desta mesma sociedade e que estes membros são mais ou menos obrigados a adotar.



O sociólogo americano Talcott Parsons tentou, por sua vez, conciliar as análises de Durkheim e de Freud. Segundo ele, no processo de socialização, a família, primeiro agente socializador, tem um papel preponderante. mas o papel da escola e do grupo dos pares (colegas de classe e de jogos) não é negligenciável. Ele pensa que a socialização se termina com a adolescência. Ou esta socialização foi bem sucedida e o indivíduo será bem adaptado à sociedade; ou ela foi um fracasso, e o indivíduo deslizará certamente para a delinqüência. Quanto mais cedo a conformidade às normas e aos valores da sociedade intervierem na existência, mais facilmente ela conduzirá a uma adaptação adequada ao "sistema social" [Parsons, 1954].

Estas concepções da socialização colocam a primazia da sociedade sobre o indivíduo. Elas supõem que a socialização resulta de um constrangimento que a sociedade exerce sobre o indivíduo. Para Parsons, a socialização pode ser compreendida como um verdadeiro condicionamento. O indivíduo aparece como um ser

dependente cujo comportamento é apenas a reprodução dos modelos adquiridos ao longo da infância. Em última instância, como observaram certos críticos, a socialização é concebida por Parsons como uma espécie de adestramento.

Em ruptura com estas análises, outros sociólogos enfatizam a relativa autonomia do indivíduo que não é determinado de uma vez por todas pela socialização vivida ao longo da infância. Ele tem a capacidade de tirar partido de situações novas para eventualmente modificar suas atitudes. E, de qualquer maneira, nas sociedades contemporâneas, os modelos culturais evoluem constantemente e levam os indivíduos a revisar o modelo interiorizado na infância.

Peter L. Berger e Thomas Luckmann [(1966) 1986] distinguem "socializacão primária" (ao longo da infância) e "socialização secundária", à qual o indivíduo está exposto durante toda a sua vida adulta e que não é a simples reprodução dos mecanismos da primeira. Para estes dois autores a socialização nunca é perfeitamente bem sucedida ou acabada. A socialização secundária pode ser, em certos casos, o prolongamento da primeira socialização. Em outros casos, ao contrário, após por exemplo diversos "choques biográficos", a socialização secundária opera uma ruptura com a socialização primária. A socialização profissional, evocada diretamente pelos dois pesquisadores, é um dois principais aspectos desta socialização secundária. A socialização aparece então como um processo sem fim



na vida de um indivíduo que pode conhecer fases de "dessocialização" (ruptura com o modelo de integração normativa) e de "ressocialização" (baseada em um outro modelo interiorizado).

Por uma outra abordagem, mas que leva a conclusões bastante semelhantes, a partir da distinção que ele fazia entre "grupo de vinculação" e "grupo de referência", Robert K. Merton concebeu a noção de "socialização antecipadora" para designar o processo pelo qual um indivíduo se apropria e interioriza, antecipadamente, as normas e os valores de um grupo de referência ao qual ele não pertence ainda mas deseja integrar [Merton, 1950]. Dominique Schnapper dará uma outra ilustração da socialização, mostrando que as transformações profundas das práticas culturais dos imigrantes italianos na França só podem ser explicadas completamente ao considerarmos uma socialização antecipadora na Itália, associada a outros fatores de mudança [Schnapper, 1974].

## A abordagem interacionista da cultura

Sapir foi talvez um dos primeiros a ter considerado a cultura como um sistema de comunicação interindividual, quando afirmava: "O verdadeiro lugar da cultura são as interações individuais." Para ele, uma cultura é um conjunto de significações que são comunicadas pelos indivíduos de um dado grupo através destas interações. Por isso mesmo ele se opunha às concep-

ções substancialistas da cultura. Mais do que definir a cultura por sua suposta essência, ele desejava se fixar na análise dos processos de elaboração da cultura [Sapir, 1949].

Mais tarde, outros autores às vezes chamados de "interacionistas", retomando a intuição de Sapir mas sistematizando-a, insistirão na produção de sentidos que as interações entre os indivíduos produzem.

Na década de cinqüenta se desenvolve nos Estados Unidos uma corrente chamada de "antropologia da comunicação", que leva em conta tanto a comunicação não verbal quanto a comunicação verbal entre os indivíduos. Esta corrente se estabelece junto a Gregory Bateson e junto à escola de Palo Alto. Para eles, a comunicação não é concebida como uma relação de emissor e receptor, mas segundo um modelo orquestral, ou seja, como resultante de um conjunto de indivíduos reunidos para tocar juntos e que se encontram em situação de interação durável. Todos participam solidariamente, mas cada um à sua maneira, da execução de uma partitura invisível. A partitura, isto é, a cultura, existe apenas através da ação interativa dos indivíduos. Todos os esforços dos antropólogos da comunicação consistem em analisar os processos de interação que produzem sistemas culturais de troca.

Não basta, no entanto, descrever estas interações e seus efeitos. É preciso considerar o "contexto" das interações. Cada contexto impõe as suas regras e suas convenções, supõe expec-



tativas particulares entre os indivíduos. A pluralidade dos contextos de interação explica o caráter plural e instável de todas as culturas e também os comportamentos aparentemente contraditórios de um mesmo indivíduo que não está necessariamente em contradição (psicológica) consigo mesmo. Por esta abordagem, torna-se possível pensar a heterogeneidade de uma cultura ao invés de nos esforçarmos para encontrar uma homogeneidade ilusória.

A abordagem interacionista leva a questionar o valor heurístico do conceito de "subcultura", ou mais exatamente a distinção entre "cultura" e "subcultura". Se a cultura nasce das interações entre os indivíduos e entre grupos de indivíduos, é errôneo encarar a subcultura como uma variante derivada da cultura global que existiria antes dela. Os conceitos de cultura e de subcultura foram elaborados segundo uma lógica da subdivisão hierarquizada do universo cultural da mesma maneira como os biólogos pensam a evolução do mundo em espécies e subespécies. Ora, na construção cultural, o que vem primeiro é a cultura do grupo, a cultura local, a cultura que liga os indivíduos em interação imediata uns com os outros, e não a cultura global da coletividade mais ampla. O que se chama "cultura global" é o resultado das relações dos grupos sociais que estão em contato uns com os outros e, logo, do relacionamento de suas próprias culturas. Nesta perspectiva, a cultura global se situa de certa maneira, na intersecção das

pretensas "subculturas" de um mesmo conjunto social. Estas "subculturas" funcionariam como culturas inteiras, isto é, como sistemas de valores, de representações e de comportamentos que permitem a cada grupo identificar-se, localizar-se e agir em um espaço social que o cerca. Para os interacionistas, o termo "subcultura" é então inapropriado.



# 4 O Estudo das Relações entre as Culturas e a Renovação do Conceito de Cultura

É inegável que a reflexão sobre a noção de cultura se aprofundou ao se concentrar no estudo das culturas singulares e no estudo dos princípios universais da cultura. Mas seria preciso a abertura de um novo campo de pesquisa sobre os processos da chamada "aculturação" para que um novo avanço teórico se produzisse. Ainda que os fatos de contatos culturais não tenham sido completamente ignorados, curiosamente, até uma data bastante tardia, poucos trabalhos foram dedicados ao processo de mudança cultural ligado a esses contatos culturais. Os antropólogos difusionistas se interessaram bastante pelos fenômenos dos empréstimos e da repartição dos "traços" culturais a partir de um suposto "lar" cultural. Mas seus trabalhos tratavam do resultado da difusão cultural e descreviam somente o estado terminal de uma troca concebida em um sentido único. Além disso, a difusão, compreendida deste modo, não implicava necessariamente o contato entre a cultura que recebia e a cultura que dava.

Como foi observado por Melville J. Herskovits, antropólogo americano, pioneiro na matéria, foi preciso esperar os estudos sobre os

fenômenos da "aculturação" para compreender melhor os mecanismos da cultura:

> Quando as tradições estão em conflito, os reajustes no interior de uma cultura mostram a maneira como os elementos da cultura se ligam uns aos outros e como funciona o todo [1937, p.263].

Um aspecto que provoca interrogações é o atraso entre as pesquisas sobre o entrecruzamento das culturas em relação aos trabalhos realizados sobre as culturas tomadas isoladamente.

## "A superstição do primitivo"

É provável, como observa Roger Bastide [1968], que a orientação original da etnologia, voltada para as culturas chamadas "primitivas", seja a causa principal deste atraso. Os etnólogos cederam por muito tempo ao que se denomina a "superstição do primitivo" ou ainda o "mito do primitivo". O importante para eles era estudar prioritariamente as culturas mais "arcaicas", pois eles partiam do postulado que estas culturas forneciam para a análise as formas elementares da vida social e cultural que se tornariam necessariamente mais complexas à medida que a sociedade se desenvolvesse. Se, por definição, o que é simples é mais fácil de aprender do aquilo que é complexo, era preciso começar por aí o estudo das culturas.



Por outro lado, as culturas primitivas eram percebidas como culturas pouco ou não modificadas pelo contato, supostamente muito limitado, com as outras culturas. A etnologia não somente cultivou a obsessão da busca do aspecto original de cada cultura, mas também a da procura do caráter absolutamente original de cada cultura. Nesta perspectiva, toda mestiçagem das culturas era vista como um fenômeno que alterava sua "pureza" original e que atrapalhava o trabalho do pesquisador embaralhando as pistas. O pesquisador não deveria, então, privilegiar o estudo deste fenômeno, ao menos em um primeiro momento.

Nestas condições, não é surpreendente que um dos principais "inventores" do conceito de aculturação seja Herskovits que se desviou desde 1928 dos estudos sobre os índios, então objeto quase exclusivo da antropologia nos Estados Unidos, para se dedicar à análise da cultura das Negros descendentes dos escravos africanos. Certamente, como bom discípulo de Boas, Herskovits continuaria muito preocupado em buscar as "origens" africanas das culturas negras do continente americano. Mas seu objeto de estudo o levaria a colocar no centro de suas preocupações os fenômenos de sincretismo cultural. Criando um novo campo de pesquisa, a afroamericanologia, ele contribuiu para o reconhecimento dos fatos da aculturação como fatos "autênticos" e tão dignos de interesse científico quanto os fatos culturais supostamente "puros".

Por razões idênticas, Roger Bastide, que dedicou importantes trabalhos sobre a cultura afro-brasileira, seria o pesquisador que, nos anos cinqüenta, introduziria na França as pesquisas sobre o processo de aculturação e, ao mesmo tempo, quem abriria a etnologia francesa para as Américas negras, formidável "laboratório" para o estudo dos fenômenos de interpenetração das culturas. Ele se oporá à abordagem de Durkheim sobre a formação e a evolução das culturas, que teria sido responsável, segundo ele, pelo atraso da pesquisa francesa no campo da aculturação [Bastide, 1956].

Apesar de sua preocupação em ultrapassar o organicismo que comparava a sociedade a um organismo vivo, Emile Durkheim continuou a pensar que o desenvolvimento de uma sociedade humana se faz a partir de si mesma. Segundo ele, a mudança social e cultural é essencialmente produzida pela evolução interna da sociedade. O elemento determinante de explicação continua a ser o meio interno. São as dinâmicas culturais internas que importam então e devem receber toda a atenção do pesquisador:

> *A primeira origem de todo processo social de alguma importância deve ser procurada na constituição do meio social interno.* [...] Pois se o meio social externo, isto é, o que é formado pelas sociedades ambientes, é sucetível de ter alguma ação, esta ação ocorre apenas nas funções que têm por objeto o ataque e a defesa e, além disso, sua influência só pode se fazer sentir através do meio social interno [(1895) 1983, p.111 e p. 115 - 116].



Além disso, Durkheim considerava que se dois sistemas sociais e culturais são diferentes um do outro, não pode haver interpenetração entre eles. A probabilidade de se produzir um sistema sincrético é fraca:

> É verdade que em geral, a distância entre as sociedades componentes não poderia ser muito grande; de outra forma, não poderia haver entre elas nenhuma comunidade moral [(1895) 1983, p. 85].

As posições teóricas de Durkheim distanciaram talvez por longo tempo a pesquisa francesa da questão da confrontação das culturas. Seria necessário o encontro de um Roger Bastide com o mundo negro brasileiro ou de um Georges Balandier com a sociedade colonial na África, para que esta questão fosse enfim tratada com a atenção que ela merecia, mas isto se deu apenas depois da Segunda Guerra Mundial.

## A invenção do conceito de aculturação

A observação dos fatos de contato entre as culturas evidentemente não data do momento da invenção do conceito de aculturação. Mas esta observação era feita freqüentemente sem

teoria explicativa e impregnada de julgamentos de valor quanto aos efeitos destes contatos culturais. Um certo número de observadores considerava a mestiçagem cultural, a exemplo da mestiçagem biológica, como um fenômeno negativo e até mais ou menos patológico. Ainda hoje, usa-se a expressão "indivíduo (ou sociedade) aculturado(a)" para exprimir um pesar e designar uma perda irreparável. A antropologia pretende se distanciar destas acepções, negativa ou positiva, de aculturação. Ela dá ao termo um conteúdo puramente descritivo que não implica uma posição de princípio sobre o fenômeno.

O substantivo "aculturação" parece ter sido criado desde 1880 por J.W. Powell, antropólogo americano, que denominava assim a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes ao contato com a sociedade americana. A palavra não designa uma pura e simples "deculturação". Em "aculturação", o prefixo "a" não significa privação; ele vem do etimologicamente do latim *ad* e indica um movimento de aproximação. Será, no entanto, necessário esperar pelos anos trinta para que uma reflexão sistemática sobre os fenômenos de encontro das culturas leve os antropólogos americanos a propor uma definição conceitual do termo. A partir de então não será mais possível utilizá-lo de uma maneira menos rigorosa. Para a antropologia cultural, evocar um processo de aculturação leva necessariamente a definir o tipo de aculturação de que se está tratando, como ela é produzida, que fatores intervieram, etc.



## O memorando para o estudo da aculturação

Diante do volume dos dados empíricos já recolhidos sobre o tema, o Conselho de pesquisa em ciências sociais dos Estados Unidos criou em 1936 um comitê encarregado de organizar a pesquisa sobre os fatos de aculturação. O comitê, composto por Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, em seu célebre *Memorando para o Estudo da Aculturação* de 1936, começa por fazer um esclarecimento semântico. A definição que ele enuncia será a partir de então a regra:

> A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos.

Segundo o *Memorando*, a aculturação deve ser distinguida da "mudança cultural", expressão utilizada sobretudo pelos antropólogos britânicos, pois esta expressão é apenas um dos aspectos da aculturação: de fato, a mudança cultural pode também resultar de causas internas. Utilizar o mesmo termo para designar dois fenômenos, a

mudança endógena e a mudança exógena, seria pretender que estas duas mudanças obedeçam às mesmas leis, o que parece pouco provável.

Por outro lado, não se pode confundir aculturação e "assimilação". A assimilação deve ser compreendida como a última fase da aculturação, fase aliás raramente atingida. Ela implica o desaparecimento total da cultura de origem de um grupo e na interiorização completa da cultura do grupo dominante.

Enfim, a aculturação não pode ser confundida com a "difusão", pois, por um lado, mesmo que haja sempre difusão quando há aculturação, pode haver difusão sem contato "contínuo e direto"; por outro lado, a difusão é apenas um dos aspectos do processo de aculturação, que é um processo bem mais complexo.

O *Memorando* constitui uma contribuição decisiva e preciosa. Ele cria um campo de pesquisa específico e se esforça para organizá-lo, dotando-o de instrumentos teóricos adequados. Ele propõe uma classificação dos materiais disponíveis devido às pesquisas já efetuadas. Ele elabora uma tipologia dos contatos culturais:

- se os contatos se produzem entre grupos inteiros ou entre uma população inteira e grupos particulares de uma outra população (por exemplo, missionários, colonos, imigrantes...);
- se os contatos são amigáveis ou hostis;
- se eles se produzem entre grupos de tamanhos aproximativamente iguais ou entre grupos de tamanhos notavelmente diferentes;



- se eles se produzem entre grupos de culturas de mesmo nível de complexidade ou não;
- se os contatos resultam da colonização ou da imigração.

Em seguida são examinadas sucessivamente as situações de dominação e de subordinação nas quais a aculturação pode se produzir; os processos de aculturação, isto é, os modos de "seleção" dos elementos emprestados ou de "resistência" ao empréstimo; os mecanismos psicológicos que favorecem ou não a aculturação; enfim, os principais efeitos possíveis da aculturação, inclusive as reações negativas que podem gerar às vezes movimentos de "contra-aculturação".

Herskovits, Linton e Redfield souberam mostrar a complexidade dos fenômenos de aculturação. Por seu prefixo e seu sufixo, o termo "aculturação" designa claramente um fenômeno dinâmico, um processo em vias de realização. O que deve ser analisado é precisamente este processo em andamento e não somente os resultados do contato cultural.

## O aprofundamento teórico

Contra a idéia simplista e etnocentrista de uma aculturação pesando necessariamente "a favor" da cultura ocidental, supostamente mais avançada, os antropólogos americanos introduzirão em suas análises a noção de "tendência", tomada da lingüística por Sapir para explicar que a

aculturação não é uma pura e simples conversão a uma outra cultura. A transformação da cultura inicial se efetua por "seleção" de elementos culturais emprestados e esta seleção se faz por si mesma segundo a "tendência" profunda da cultura que recebe. A aculturação não provoca necessariamente o desaparecimento da cultura que recebe, nem a modificação de sua lógica interna que pode permanecer dominante.

Indo mais longe nesta análise, Herskovits proporá um novo conceito para dar conta de diferentes níveis de aculturação, o conceito de "reinterpretação", definido como sendo

> o processo pelo qual antigas significações são atribuídas a elementos novos ou pelo qual novos valores mudam a significação cultural de formas antigas [1948].

O conceito será amplamente adotado pela antropologia cultural. No entanto, a maioria dos pesquisadores, como o próprio Herskovits, ilustrarão sobretudo a primeira parte da definição pois, como herdeiros do culturalismo, dedicavam-se a demonstrar a continuidade semântica das culturas, inclusive na mudança. Pode-se ver uma ilustração do conceito na maneira particular dos Gahaku-Kama da Nova Guiné jogarem futebol. Iniciados neste esporte pelos missionários, eles só aceitam acabar o jogo quando os dois times estão empatados no número de partidas ganhas, o que pode levar vários dias. Ao invés de usar o futebol para afirmar um espírito de competição, eles transformam este jogo em um ritual destinado a reforçar a solidariedade entre eles (K. E. Reach, citado por Lévi-Strauss [1963, p. 10]).



O esforço de teorização da antropologia americana permitiu determinar que as mudanças culturais ligadas à aculturação não se fazem ao acaso. Uma lei geral pode até ser enunciada: os elementos não simbólicos (técnicos e materiais) de uma cultura são mais facilmente transferíveis que os elementos simbólicos (religiosos, ideológicos, etc.).

Para dar conta da complexidade do processo de aculturação, H. G. Barnett, que cita Bastide [1971, p.51], distinguia a "forma" (a expressão manifesta), a "função" e a "significação" dos traços culturais. A partir desta distinção, três regularidades complementares podem ser enunciadas:

- quanto mais "estranha" for a forma (isto é, mais distante da cultura que recebe), mais difícil será sua aceitação;
- as formas são mais facilmente transferíveis que as funções. Contrariamente ao pensamento de Malinovski, Barnett afirma que os supostos equivalentes funcionais introduzidos em uma cultura raramente podem substituir com eficácia as antigas instituições;
- um traço cultural, qualquer que seja a sua forma, será mais bem aceito e integrado se puder adotar uma significação de acordo com a cultura que recebe. Encontramos aqui a idéia

de reinterpretação, idéia que Herskovits tanto prezava.

## Teoria da aculturação e culturalismo

A teoria da aculturação nasceu de certas questões do culturalismo americano. Por esta razão não é surpreendente que em sua elaboração reencontremos as mesmas limitações e até os mesmos impasses que no culturalismo. Por isso, às vezes, a análise se concentra demais sobre certos "traços" culturais tomados isoladamente e parece esquecer o que os antropólogos da escola "cultura e personalidade" estabeleceram, ou seja, que uma cultura é um todo, um sistema. Como toda cultura é uma unidade organizada e estruturada, na qual todos os elementos são interdependentes, é ilusório pretender selecionar os aspectos supostamente "positivos" de uma cultura para combiná-los com os aspectos "positivos" de uma outra com o objetivo de chegar assim a um sistema cultural "melhor", como pretendia um certo humanismo. Independentemente dos julgamentos de valor que contém, julgamentos que por si só colocam toda uma série de problemas, esta proposta mostra-se simplesmente irrealizável.

Por outro lado, uma grande insistência de certos autores, entre eles Herskovits, no que eles chamam de "sobrevivências" culturais, ou seja, nos elementos da antiga cultura conservados idênticos na nova cultura sincrética, pode



levar a uma certa "naturalização" da cultura, por tentarem provar a qualquer preço a continuidade da cultura apesar das mudanças aparentes.

De fato, a cultura parece então ser entendida como uma "segunda natureza" do indivíduo da qual ele tinha tão poucas chances de escapar quanto da sua natureza biológica. O maior interesse dos estudos posteriores sobre o processo de aculturação será precisamente a relativização desta analogia entre cultura e natureza, fazendo aparecer a importância dos fenômenos de descontinuidade no processo de aculturação.

Além do mais, certos estudos antropológicos sobre estes processos apresentam o problema que Bastide chama de "psicologismo". Os antropólogos tiveram razão de insistir no fato que são os indivíduos que entram em contato uns com os outros e não as culturas. Na realidade, não se pode reificar a cultura que é apenas uma abstração. Mas os indivíduos pertencem a grupos sociais, grupos de sexo, de idade, de status, etc. Eles não existem nunca e em lugar nenhum de maneira totalmente autônoma. Não se pode, então, compreender sua implicação no processo de aculturação referindo-nos unicamente à sua psicologia individual. É preciso levar em conta também as obrigações sociais que pesam sobre eles. E se desejamos a qualquer preço, ater-nos a uma análise em termos de personalidade, não podemos esquecer o contexto social e histórico que influi sobre as personalidades individuais [Bastide, 1960, p. 318].

## Etnocídio

O termo "etnocídio" apareceu recentemente. Foi criado nos anos sessenta por etnólogos americanistas, entre os quais Robert Jaulin que contribuiu mais do que qualquer outro para a sua divulgação [Jaulin, 1970]. Os pesquisadores assistiam impotentes à transformação forçada, extremamente rápida, de sociedades ameríndias da Amazônia confrontadas brutalmente com uma exploração industrial da floresta que ameaçava os próprios fundamentos de seu sistema social e econômico. Estas sociedades não estavam mais em condições de manter suas culturas e pareciam condenadas à assimilação.

Construído sobre o modelo da palavra "genocídio", que designa a exterminação física de um povo, o conceito de etnocídio significa a destruição sistemática da cultura de um grupo, isto é, a eliminação por todos os meios não somente de seus modos de vida, mas também de seus modos de pensamento. O etnocídio é então uma deculturação deliberada e programada.

O contexto das décadas de sessenta e setenta, marcado pela denúncia do imperialismo ocidental, e, nas sociedades avançadas, sobretudo na França, pela exaltação do pluralismo cultural, criou um clima favorável à vulgarização deste conceito. No entanto, esta vulgarização se realizou com muita ambigüidade, pois a confusão semântica entre etnocídio e genocídio eram freqüentes.

"Etnocídio" remete à realidade de operações sistemáticas de erradicação cultural e religiosa nas populações indígenas para fins de assimilação na cultura e na religião dos conquistadores, realidade atestada pelos historiadores e pelos etnólogos. E extensão do uso do termo em outras situações mais complexas de contatos culturais assimétricos enfraqueceu o valor heurístico do conceito.

Confundir, por exemplo "etnocídio" com "aculturação" ou "assimilação" leva a um contra-senso. A aculturação, mesmo forçada ou planejada, não se reduz jamais a uma simples deculturação e não leva necessariamente à assimilação que, de todo modo, quando se produz, não é necessariamente a conseqüência de um etnocídio e pode resultar de uma escolha voluntária dos "assimilados". Se o etnocídio é um fenômeno limitado, não se pode dizer o mesmo da aculturação, fenômeno normal da vida das sociedades.

Um determinado uso da conceito de etnocídio limita seu alcance. A denúncia do etnocídio é impregnado às vezes de um relativismo cultural radical que não concebe que as relações entre as culturas sejam freqüentemente relações de força. Este radicalismo mantém a ilusão de que as diferentes culturas poderiam existir independentemente umas das outras em uma espécie de "pureza" original .

Para conferir um valor operatório ao conceito de etnocídio, é preciso então se ater a uma definição rigorosa e localizar as situações sociohistóricas concretas nas quais foram produzidos etnocídios no seu sentido estrito. Somente desta maneira se poderá progredir no conhecimento do fenômeno. Este foi o procedimento adotado por Pierre Clastres tentando elucidar por que o espírito e a prática "etnocidas" se desenvolveram particularmente no interior da civilização ocidental. Segundo ele, a emergência do Estado e mais especificamente do Estado-Nação, no Ocidente estaria na origem do fenômeno do etnocídio [Clastres, 1973].

---

## Roger Bastide e os quadros sociais da aculturação

Na França, não é possível se interessar pelos fenômenos da aculturação sem se referir, de um modo ou de outro, a Roger Bastide (1898 - 1974), pesquisador afro-americanista e professor da Sorbonne. Foi ele, em grande parte, que revelou para a França a antropologia americana da aculturação e contribuiu, mais do que ninguém para que este campo de pesquisas fosse reconhecido como um domínio capital da disciplina. Apesar de enfatizar o grande mérito dos iniciadores americanos, Bastide tentará nos seus diferentes trabalhos renovar a abordagem da aculturação.



### A relação do social com o cultural

Formado em sociologia e em antropologia, Bastide parte da idéia que o cultural não pode ser estudado independentemente do social. Para ele, o grande limite do culturalismo americano nos trabalhos sobre a aculturação é a ausência de relação do cultural com o social [1960, p.317]. No culturalismo há um risco de redução dos fatos sociais a fatos culturais (inversamente, pode-se dizer que existe o que se poderia chamar de "sociologismo", um risco de redução dos fatos culturais a fatos sociais).

As relações culturais devem então ser estudadas no interior dos diferentes quadros de relações sociais que podem favorecer relações de integração, de competição, de conflito, etc. Os fatos de sincretismo, de mestiçagem cultural e até de assimilação, devem ser recolocados em seu contexto de estruturação ou de desestruturação sociais.

Bastide critica, no culturalismo, uma certa confusão entre os diferentes níveis da realidade e um desconhecimento da dialética que vai das superestruturas para as infra-estruturas e reciprocamente. Ora, é precisamente esta dialética que permite explicar o fenômeno de reações em cadeia, muito conhecido no processo de aculturação. Toda mudança cultural produz efeitos secundários não previstos que, mesmo que não sejam simultâneos não podem ser evitados.

Para tomar apenas um exemplo, com a colonização, a introdução da moeda nas sociedades tradicionais africanas não teve como único efeito a transformação dos sistemas econômicos baseados na reciprocidade e na redistribuição. Ela provocou mudanças em outros planos, em particular no sistema das trocas matrimoniais. Segundo a regra costumeira, para obter uma esposa, era necessário pagar à família da noiva uma compensação matrimonial (um certo número de cabeças de gado, por exemplo, em certas sociedades), segundo a lógica que para cada dádiva deve corresponder uma retribuição. O dinheiro, ao substituir a retribuição em natura, vai modificar profundamente a estrutura da troca: a reunião da soma necessária para o "preço da noiva" não exige mais a colaboração do conjunto do grupo de parentesco (ao contrário do que se passava para a constituição de um rebanho). O casamento tende então a se tornar uma questão individual e toma cada vez mais a forma de um arranjo exclusivamente econômico e não mais essencialmente social (tradicionalmente a troca matrimonial tinha como finalidade principal a aliança entre dois grupos de parentesco). Em certos casos, como as próprias esposas ganham dinheiro, como comerciantes ou assalariadas, elas podem deixar mais facilmente seus maridos, pois estão em condições de reembolsar a compensação matrimonial. As separações tendem, então, a se multiplicar (enquanto uma



das funções da compensação matrimonial tradicional era precisamente assegurar a estabilidade da união). Diante do que eles consideram um duplo atentado aos princípios da moralidade (a "compra da noiva" e a instabilidade conjugal), missionários tentaram suprimir o costume da compensação matrimonial. O resultado não correspondeu à sua expectativa: por um lado, os cônjuges se consideraram casados superficialmente; por outro lado, as mulheres, liberadas da obrigação de restituir a compensação, tiveram ainda mais facilidade para se divorciar e mudar freqüentemente de parceiros.

Os fatos de aculturação formam um "fenômeno social total", segundo a expressão de Marcel Mauss, que Bastide retoma por sua vez. Eles atingem todos os níveis da realidade social e cultural, por isso, a mudança cultural não pode ser limitada *a priori*, nem horizontalmente no interior do mesmo nível, nem verticalmente entre diferentes níveis. Isto explica certas ilusões dos missionários, no passado, que desejavam apenas uma culturação parcial dos indígenas ou ainda dos agentes de desenvolvimento econômico de hoje: encorajar, por exemplo, a transferência das chamadas tecnologias "doces", para "respeitar" a cultura de um país subdesenvolvido pode ter a longo prazo, efeitos tão desestruturadores quanto a transferência de tecnologias "pesadas", supostamente mais devastadoras, pois é toda a cadeia operatória tradicional que corre o

risco de ser modificada e, conseqüentemente, as relações sociais que a ela estão ligadas.

## Uma tipologia das situações de contatos culturais

Retomando a idéia norte-americana de uma classificação necessária dos diferentes tipos de aculturação para evitar a descrição pura ou escapar da generalização abusiva, diante de um processo extraordinariamente complexo, Bastide, por sua vez, vai criar uma tipologia. Fiel ao princípio fixado por ele mesmo, ele integra em sua tipologia os quadros sociais nos quais se efetua a aculturação.

Ele define então diversas "situações" de contato, entre as quais, a "situação colonial", definida por Georges Balandier [1955]. Para se opor a Balandier, que afirmava, um pouco precipitadamente que a antropologia cultural não dava conta das situações sociais, Bastide lembra que no *Memorando,* a questão foi abordada enquanto tal [1968, p. 106]. Mas esta parte do programa de pesquisa que o *Memorando* previa, continuaria efetivamente sem grande desenvolvimento nos Estados Unidos. Levar em conta as diversas situações possíveis é importante em um plano metodológico, pois a concepção que se faz da aculturação (como fenômeno geral) depende freqüentemente da "situação" particular na qual ela é estudada.



Na análise de toda situação de aculturação, é preciso levar em conta tanto o grupo que dá quanto o grupo que recebe. Se respeitarmos este princípio, descobriremos rapidamente que não há cultura unicamente "doadora" nem cultura unicamente "receptora", propriamente dita. A aculturação não se produz jamais em mão única. Por esta razão, Bastide propõe os termos "interpenetração" ou "entrecruzamento" das culturas, em lugar do termo aculturação que não indica claramente esta reciprocidade de influência que, no entanto, raramente será simétrica.

Bastide constrói então sua tipologia a partir de três critérios fundamentais, um geral, o segundo cultural e o terceiro social [1966o, p. 325]. O primeiro critério é a presença ou ausência de manipulações das realidades culturais e sociais. Três situações-tipos podem existir.

- A situação de uma *aculturação "espontânea"*, "natural", "livre" (na realidade, jamais completamente). Trata-se de uma aculturação nem dirigida nem controlada. Neste caso, a mudança decorre do simples jogo do contato e se faz, para cada uma das duas culturas presentes, segundo sua lógica interna própria.
- A situação de uma *aculturação organizada, mas forçada*, em benefício de um só grupo, como no caso da escravidão ou da colonização. Há, então, vontade de modificar em curto prazo a cultura do grupo dominado para submetê-lo aos interesses do grupo dominante. A acul-

turação é, neste caso, parcial, fragmentária. Freqüentemente, ela é um fracasso (do ponto de vista dos dominantes), pois há desconhecimento dos determinismos culturais. Há freqüentemente deculturação sem aculturação.

- A situação da *aculturação planejada*, controlada, que se pretende sistemática e visa o longo prazo. O planejamento se faz a partir do suposto conhecimento dos determinismos sociais e culturais. No regime capitalista, ela pode levar ao "neo-colonialismo". No regime comunista, ela pretende construir uma "sociedade proletária" que ultrapasse e englobe as "culturas nacionais". A aculturação planejada pode resultar de uma demanda de um grupo que deseja ver evoluir seu modo de vida, por exemplo para favorecer seu desenvolvemento econômico.

O segundo critério, de ordem cultural, é a relativa homogeneidade ou heterogeneidade das culturas presentes.

Enfim, o terceiro critério, de ordem social, é a relativa abertura ou o fechamento das sociedades em contato. As sociedades que têm um caráter mais comunitário, e são pouco diferenciadas socialmente são mais permeáveis às influências culturais externas, ao contrário das sociedades mais individualizadas e diferenciadas.

Combinando os três critérios, obtêm-se doze tipos de situações de contatos culturais, cada um apresentando um aspecto geral, quase político, um aspecto cultural e um aspecto social próprios.



## Uma tentativa de explicação dos fenômenos de aculturação

Bastide não se restringe à classificação dos fenômenos de aculturação. Ele procura também explicá-los analisando os diferentes fatores que podem desempenhar um papel no processo de aculturação, sem esquecer os fatores não culturais [1960, p.326]. Os diferentes fatores podem se reforçar mutuamente ou se neutralizar. Atendo-nos às variáveis mais determinantes, teremos o seguinte:

- *O fator demográfico*: qual dos grupos em contato é majoritário numericamente e qual dos dois é minoritário? Mas a maioria estatística não pode ser confundida com a maioria política. Na situação colonial, por exemplo, a maioria estatística é minoritária no plano político.

Um outro aspecto do fator demográfico é a estrutura das populações em contato: *sex ratio*, pirâmide de idades, população composta sobretudo de solteiros (como na conquista das Américas ou em certos tipos de imigração) ou de famílias já constituídas, etc.

- *O fator ecológico*: onde se dá o contato? Nas colônias ou na metrópole? No meio rural ou no meio urbano?
- *O fator étnico ou "racial"*, enfim: qual é a estrutura das relações interétnicas? Existem relações de dominação/subordinação? De que tipo: "paternalista" ou "concorrencial" (os efeitos são opostos)?

O que importa, no exame dos diversos fatores, é considerar o maior número de diferentes estruturas possíveis de relações sociais pois é através delas que estes fatores agem.

Situando-se em outro nível de explicação mais abstrato, Bastide introduzira anteriormente [1956] a idéia de duas causalidades que entram em relação dialética em todo processo de aculturação: a causalidade interna e a causalidade externa. Ele não foi o primeiro a evocar estas duas causalidades, mas sua contribuição pessoal consistiu na insistência em provar a interação constante entre elas. A causalidade interna de uma cultura é seu modo de funcionamento particular, sua lógica própria. Ela pode favorecer ou ao contrário, freiar e até impedir as mudanças culturais exógenas. Reciprocamente, a causalidade externa, ligada à mudança exógena, age somente através da causalidade interna.

Esta dupla causalidade explica o fenômeno das reações em cadeia, citado anteriormente. Uma causa externa provoca uma mudança em um ponto de uma cultura. Esta mudança vai ser "absorvida" por esta cultura em função de sua lógica própria e vai provocar uma série de reajustes sucessivos. Em outras palavras, a causalidade externa estimula a causalidade interna: todo sistema cultural atingido em um ponto vai reagir para reencontrar uma certa coerência.

Bastide reconhece que Durkheim estava correto ao insistir na importância do meio interno. Mas ele se distancia dele ao evidenciar o papel do meio externo e sobretudo sua relação dialética com o meio interno. Esta dialética das dinâmicas internas e externas leva a uma nova estruturação cultural na qual a causalidade interna pode predominar quando a mudança é superficial, ou na qual a causalidade externa pode vencer se houver imitação cultural.



---

### O "princípio do corte"

**Apesar de ser muito atento aos determinismos sociais, Roger Bastide não negligenciou o ponto de vista do sujeito. Retomando por sua conta a idéia de que são os indivíduos que se encontram e não as culturas, ele tentava compreender o que se passava com os indivíduos em um processo de aculturação. Uma parte de sua obra é dedicada à explicação, a partir da antropologia, da patologia de certos indivíduos vivendo em contradições culturais insuperáveis. No entanto, ele tinha sobretudo a preocupação de demonstrar que a aculturação não produz necessariamente seres híbridos, inadaptados e infelizes.**

**Para dar conta de um aspecto essencial da personalidade do homem em situação de aculturação, Bastide criou o conceito de "princípio de corte" [1955], essencial na sua obra. Na origem do conceito, há a descoberta do universo religioso afro-brasileiro. Ao longo de suas pesquisas**

na Bahia, ele constatou que os Negros podiam ser ao mesmo tempo e com toda a serenidade, fervorosos adeptos do culto do Camdomblé e agentes econômicos perfeitamente adaptados à racionalidade moderna. diferentemente de outros analistas, ele não via nisso a marca de uma contradição fundamental ou de uma conduta incoerente. Segundo ele, os Negros que vivem em uma sociedade pluricultural cortam o universo social em um certo número de "compartimentos isolados" nos quais eles têm "participações" de ordem diferente que, por isso mesmo, não lhes parecem contraditórias.

Por esta análise, estendida em seguida a outras situações, Roger Bastide renovou a abordagem da questão da marginalidade, tal como havia sido colocada pelos sociólogos da Escola de Chicago. Para ele, o "homem marginal" não é alguém que vive *entre* dois universos sociais e culturais, mas *no interior* dos dois universos, sem que eles se comuniquem. Não é necessariamente um ser ambivalente ou infeliz, diferentemente do homem psicologicamente marginal: "[...] o Afro-brasileiro escapa, pelo princípio do corte, à desgraça da marginalidade (psíquica). O que se denuncia às vezes como a duplicidade do Negro é o sinal de sua maior sinceridade; se ele joga em dois campos, é porque ele está realmente em dois campos" [1955, p. 498].

Se a marginalidade cultural não se transforma em marginalidade psicológica, é devido ao princípio do corte. Não é o indivíduo que é



"cortado em dois", contra a sua vontade, mas é ele que introduz os cortes entre seus diferentes engajamentos.

O princípio do corte pode deste modo, agir no nível das "formas" inconscientes do psiquismo, isto é, das estruturas perceptivas, mnemônicas, lógicas e afetivas. podem também aparecer "cortes que tornam a inteligência ocidentalizada enquanto a afetividade continua indígena ou vice-versa" [1970a, p.144].

Dependendo das situações e particularmente do tipo de relações entre os grupos de culturas diferentes, o corte pode ou não se impor. O princípio do corte é sobretudo característico de grupos minoritários, para os quais ele constitui um mecanismo de defesa da identidade cultural. Pode-se observar atualmente todos os tipos de exemplos no contexto da imigração, na França. Desde os anos setenta, por exemplo, os imigrantes africanos, Soninké e Toucouleur, na maioria, vindos de sociedades muçulmanas rigoristas, trabalham como operários em um dos maiores abatedouros de carne de porco da Europa, em Collinée, na Bretanha, Apreciados por suas qualidades profissionais, eles se estabeleceram no local e trouxeram suas famílias e amigos, constuindo progressivamente uma comunidade no vilarejo. O contato cotidiano com a carne de porco, para eles, pertence às necessidades do trabalho industrial, considerado como estritamente instrumental, como um simples ganha-pão e não altera em nada sua identi-

dade muçulmana, preservada aliás [Renault, 1992].

Continuando sua reflexão, Bastide chega a opor uma concepção otimista da marginalidade cultural à concepção pessimista dominante. Segundo ele, os homens em situação de marginalidade cultural são particularmente criativos, adaptáveis e podem se tornar os líderes da mudança social e cultural. Pelo jogo dos cortes, eles tiram partido da complexidade do sistema social e cultural [1971, cap. 6].

Definitivamente, o conceito do princípio do corte apresenta a vantagem de permitir que se pense a mutação cultural, a descontinuidade e não somente a mudança na continuidade como tentaram fazer os culturalistas.

---

## A renovação do conceito de cultura

As pesquisas sobre o processo de aculturação renovaram profundamente a concepção que os pesquisadores tinham da cultura. Considerar a relação intercultural e as situações nas quais ela se efetua levou a uma definição dinâmica da cultura.

A perspectiva se inverteu: não se parte mais da cultura para compreender a aculturação, mas da aculturação para compreender a cultura. Nenhuma cultura existe em "estado puro", sempre igual a si mesma, sem ter jamais sofrido



a mínima influência externa. O processo de aculturação é um fenômeno universal, mesmo que ele tenha formas e graus muito diversos.

O processo que cada cultura sofre em situação de contato cultural, processo de desestruturação e depois de reestruturação, é em realidade o próprio princípio da evolução de qualquer sistema cultural. Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. Talvez fosse melhor substituir a palavra "cultura" por "culturação" (já contido em "aculturação") para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura.

Por esta razão, como mostrou Bastide, o estudo da fase de desconstrução é tão importante do ponto de vista científico quanto a fase de reconstrução, pois é igualmente rica em ensinamentos. Ela revela que a deculturação não é necessariamente um fenômeno negativo que resulta na decomposição da cultura. Se por um lado, a deculturação pode ser o *efeito* do encontro das culturas, ela pode também agir, por outro lado, como *causa* de reconstrução cultural. Bastide se apóia no caso exemplar (porque extremo) das culturas afro-americanas: apesar ou talvez por causa dos séculos de escravidão, ou seja, de desestruturação social e cultural quase absoluta, os Negros das Américas criaram culturas originais e dinâmicas.

Assim Bastide se opõe a Lévi-Strauss e sua concepção da noção de estrutura que ele consi-

dera estática demais. Ao invés de "estrutura", seria preciso falar de "estruturação", "desestruturação" e "reestruturação". A cultura é uma construção "sincrônica" que se elabora a todo instante através deste triplo movimento. Lévi-Strauss, de acordo com sua teoria estruturalista, tem uma visão muito pessimista dos fenômenos de deculturação nas sociedades submetidas à colonização. Para ele, esta deculturação só pode levar à "decadência" cultural, "sintoma" de uma "doença que é comum a todas elas" [às sociedades deculturadas]:

> No momento em que se desfazem, todas as sociedades convergem, por mais diferentes que elas possam ter sido em seu estado original. Há culturas melasianas, africanas, americanas; mas a decadência tem apenas um rosto (citado *in* Bastide [1956, p. 85]).

Em certos casos, os fatores de deculturação podem dominar, a ponto de impedir qualquer reestruturação cultural. Restos fragmentários da cultura de origem podem coexistir com contribuições fragmentárias da cultura vencedora, mas não há ligação entre eles e as significações profundas destes elementos estão perdidas. Este conjunto heteróclito não constitui um sistema. Esta desestruturação sem reestruturação possível provoca uma desorientação dos indivíduos, no sentido próprio de perda de rumo, que se traduz em patologias mentais ou em con-



dutas delinqüentes. No entanto, na maior parte do tempo, a desestruturação é somente a primeira fase de uma recomposição cultural que será mais ou menos importante. Às vezes, pode-se assistir a uma verdadeira "mutação" cultural, ou seja, a descontinuidade vence a continuidade. Neste caso, Bastide fala de "aculturação formal" porque ela atinge as próprias "formas" (as *Gestalt*) do psiquismo, isto é, as estruturas do inconsciente "informadas" pela cultura. No outro caso, a aculturação é chamada de "material", ou seja, atinge apenas os conteúdos da consciência psíquica, o que faz a sua "matéria" (por exemplo, os valores, as representações) e que se inscreve nos fatos perceptíveis: difusão de um traço cultural, mudança de um ritual, propagação de um mito, etc. [Bastide].

Esta distinção permite que se apreenda melhor um certo número de fenômenos, especialmente os chamados da "contra-aculturação", por exemplo os movimentos messiânicos, os movimentos fundamentalistas e, de uma maneira geral, todas as tentativas de "retorno às origens". A análise mostra que a contra-aculturação se produz somente quando a deculturação é suficientemente profunda para impedir qualquer recriação pura e simples da cultura original. E ainda, muito freqüentemente, os movimentos de contra-aculturação tomam emprestado, sem se dar conta, os modelos de organização e até os sistemas inconscientes de representações da cultura dominante que eles pretendem comba-

ter. A contra-aculturação é quase sempre uma reação desesperada à aculturação formal. Pode-se tentar "africanizar", "arabizar", voltar à "autenticidade" original, mas o que se consegue é somente a limitação dos efeitos da aculturação material. A contra-aculturação formal é, por sua vez, impossível. Ela não pode ser decretada, ela não vem de uma vontade consciente. A contra-aculturação, longe de ser uma volta às origens - o que ela gostaria de ser - é apenas um tipo, entre outros, de uma nova estruturação cultural. Ela não produz o antigo, mas o novo.

O desenvolvimento dos estudos sobre os fatos da aculturação levaram a um reexame do conceito de cultura. A cultura é compreendida a partir de então como um conjunto dinâmico, mais ou menos homogêneo. Os elementos que compõem uma cultura não são jamais integrados uns aos outros pois provêm de fontes diversas no espaço e no tempo. Em outras palavras, há um "jogo" no sistema, especialmente porque se trata de um sistema extremamente complexo. Este jogo está no interstício no qual a liberdade dos indivíduos e dos grupos se instala para "manipular" a cultura.

Não existem, conseqüentemente, de um lado as culturas "puras" e de outro, as culturas "mestiças". Todas, devido ao fato universal dos contatos culturais, são, em diferentes graus, culturas "mistas", feitas de continuidades e de descontinuidades. Há geralmente mais continuidade entre duas culturas que estão em contato



prolongado do que entre os diferentes estados de um mesmo sistema cultural tomado em momentos distintos de sua evolução histórica. Em outras palavras, como foi mostrado por Bastide, a descontinuidade cultural é talvez mais presente na ordem temporal do que na ordem espacial. A continuidade afirmada de uma dada cultura depende geralmente bem mais da ideologia do que da realidade. E esta pretensa continuidade será tão mais afirmada quanto mais a descontinuidade aparecer nos fatos: nos momentos de ruptura, o discurso da continuidade é uma "ideologia da compensação" [Bastide, 1970c].

Esforçar-se para diferenciar as culturas, considerando-as como entidades separadas pode ser útil metodologicamente e teve um grande valor heurístico na história da etnologia para pensar a diversidade cultural. Onde começa e onde acaba tal cultura particular? Interrogar-se sobre esta questão é interrogar-se sobre a "escala" apropriada no estudo e na descrição das culturas, responde Lévi-Strauss:

> Nós chamamos cultura todo conjunto etnográfico que apresenta, em relação a outros, diferenças significativas, do ponto de vista da pesquisa. Se procurarmos determinar diferenças significativas entre a América do Norte e a Europa, nós as trataremos como culturas diferentes; mas, supondo que o interesse se volte para as diferenças significativas entre - digamos - Paris e Marselha, estes dois conjuntos urbanos pode-

rão ser provisoriamente vistos como duas unidades culturais. [...]Uma mesma coleção de indivíduos, desde que ela seja objetivamente dada no tempo e no espaço, depende simultaneamente de vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc. e familiar, profissional, confessional, político, etc. [1958, p. 325].

Não há verdadeira descontinuidade entre as culturas que, pouco a pouco, estão em comunicação umas com as outras, ao menos no interior de um dado espaço social. As culturas particulares não são totalmente estranhas umas às outras, mesmo quando elas acentuam suas diferenças para melhor se afirmar e se distinguir. Esta constatação deve levar o pesquisador a adotar um procedimento "continuísta" que privilegie a dimensão racional interna e externa, dos sistemas culturais em contato [Amselle, 1990].



# 5 Hierarquias Sociais e Hierarquias Culturais

Se a cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si. Para analisar um sistema cultural, é então necessário analisar a situação sociohistórica que o produz como ele é [Balandier, 1955].

O contato vem em primeiro lugar, historicamente. Em seguida, há o jogo de distinção que produz as diferenças culturais. Cada coletividade, no interior de uma situação dada, pode ter a tentação de defender sua especificidade, fazendo um esforço através de diversos artifícios para convencer (e se convencer) que seu modelo cultural é original e lhe pertence. O caráter da situação determinará se o jogo de distinção levará a valorizar e a acentuar tal conjunto de diferenças culturais mais do que outro.

As culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais. Desde o início, existe então uma hierarquia de fato entre as culturas que resulta da hierarquia social. Pensar que não há hierarquia entre as culturas seria supor que as culturas existem independentemen-

te umas das outras, sem relação umas com as outras, o que não corresponde à realidade. Se todas as culturas merecem a mesma atenção e o mesmo interesse por parte do pesquisador, isto não leva à conclusão de que todas elas são socialmente reconhecidas como de mesmo valor. Não se pode passar assim de um princípio metodológico a um julgamento de valor.

É preciso então fazer uma análise "polemológica" das culturas, pois elas revelam conflitos; elas se desenvolvem na tensão, às vezes na violência. No entanto, neste tipo de análise, é necessário evitar as interpretações redutoras demais, como a que supõe que o mais forte está sempre em condições de impor pura e simplesmente sua ordem (cultural) ao mais fraco. Na medida em que a cultura real só existe se produzida por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político, as culturas dos diferentes grupos se encontram em maior ou menor posição de força (ou de fraqueza) em relação às outras. Mas mesmo o mais fraco não se encontra jamais totalmente desarmado no jogo cultural.

## Cultura dominante e cultura dominada

Dizer que mesmo os grupos socialmente dominados não são desprovidos de recursos culturais próprios, e sobretudo da capacidade de reinterpretar as produções culturais que lhes são impostas em maior ou menor grau, não significa, no entanto, voltar à afirmação que todos os grupos são iguais e que suas culturas são equivalentes.



Em um dado espaço social, existe sempre uma hierarquia cultural. Karl Marx como Max Weber não se enganaram ao afirmar que a cultura da classe dominante é sempre a cultura dominante. Ao dizer isto, eles não pretendem evidentemente afirmar que a cultura da classe dominante seria dotada de uma espécie de superioridade intrínseca ou mesmo de uma força de difusão que viria de sua própria "essência" e que permitiria que ela dominasse "naturalmente" as outras culturas. Para Marx assim como para Weber, a força relativa de diferentes culturas em competição depende diretamente da força social relativa dos grupos que as sustentam. Falar de cultura "dominante"ou de cultura "dominada" é então recorrer a metáforas; na realidade o que existe são grupos sociais que estão em relação de dominação ou de subordinação uns com os outros.

Nesta perspectiva, uma cultura dominada não é necessariamente uma cultura alienada, totalmente dependente. É uma cultura que, em sua evolução, não pode desconsiderar a cultura dominante (a recíproca também é verdadeira, ainda que em um grau menor), mas que pode resistir em maior ou menor escala à imposição cultural dominante. Como Claude Grignon e Jean-Claude Passeron explicam [1989], as relações de dominação cultural não se deixam apreender pela análise da mesma maneira que

as relações de dominação social. Isto se dá porque as relações entre símbolos não funcionam segundo a mesma lógica que as relações entre grupos e indivíduos. Pode-se observar freqüentemente defasagens entre os efeitos (ou contra-efeitos) da dominação cultural e os efeitos da dominação social. Uma cultura dominante não pode se impor totalmente a uma cultura dominada como um grupo pode fazê-lo em relação a um outro grupo mais fraco. A dominação cultural nunca é total e definitivamente garantida e por esta razão, ela deve sempre ser acompanhada de um trabalho para inculcar esta dominação cujos efeitos não são jamais unívocos; eles são às vezes "efeitos perversos", contrários às expectativas dos dominantes, pois sofrer a dominação não significa necessariamente aceitá-la.

Como é recomendado pelos dois sociólogos, o rigor metodológico impõe o estudo do que as culturas dominadas devem ao fato de serem culturas de grupos dominados, e, conseqüentemente, ao fato de se construírem e se reconstruírem em uma situação de dominação; mas isto não impede de estudá-las em si mesmas, isto é, como sistemas que funcionam segundo uma certa coerência própria, sem o que não faria mais sentido falar em cultura.

## As culturas populares

Evocar a questão das culturas dos grupos dominantes é inevitavelmente evocar o debate



em torno da noção de "cultura popular". Na França, as ciências sociais intervieram relativamente tarde neste debate. Ele foi feito, sobretudo no início, isto é no século XIX, pelos analistas literários, pois estava restrito ao exame da literatura chamada de "popular", especialmente a literatura dos mascates. Em seguida, os folcloristas alargaram esta perspectiva ao se interessarem pelas tradições camponesas. Apenas recentemente os antropólogos e sociólogos abordaram este campo de estudo.

A noção de cultura popular tem, desde sua origem, uma ambigüidade semântica, devido à polissemia de cada um dos dois termos que a compõe. Nem todos os autores que recorrem a esta expressão dão a mesma definição ao termo "cultura" e/ou "popular". O que torna o debate entre eles bastante difícil.

Do ponto de vista das ciências sociais, duas teses unilaterais diametralmente opostas devem ser evitadas. A primeira, que poderíamos qualificar de minimalista, não reconhece nas culturas populares nenhuma dinâmica, nenhuma criatividade próprias. As culturas seriam apenas derivadas da cultura dominante que seria a única reconhecida como legítima e que corresponderia então à cultura central, a cultura de referência. As culturas populares seriam apenas culturas marginais. Seriam então cópias de má qualidade da cultura legítima da qual elas se distinguiriam somente por um processo de empobrecimento. Elas seriam a expressão da aliena-

ção social das classes populares, desprovidas de qualquer autonomia. Nesta perspectiva, as diferenças que opõem as culturas populares à cultura de referência são analisadas como faltas, deformações, incompreensões. Em outras palavras, a única "verdadeira cultura" seria a cultura das elites sociais, e as culturas populares seriam apenas seus subprodutos inacabados.

Em oposição a esta concepção miserabilista está a tese maximalista que pretende ver nas culturas populares, culturas que deveriam ser consideradas como iguais e mesmo superiores à cultura das elites. Para os adeptos desta tese, as culturas populares seriam culturas autênticas, culturas completamente autônomas que não deveriam nada à cultura das classes dominantes. A maioria deles afirmam que nenhuma hierarquia entre as culturas, popular e "letrada" poderia ser estabelecida. Alguns não se restringem a isto e, em uma derivação ideológica populista, chegam até a defender que a cultura popular seria superior à cultura das elites, pois sua vitalidade viria da criatividade do "povo", superior à criatividade das elites. É claro que neste caso, estamos mais próximos de uma imagem mítica da cultura popular do que de um estudo rigoroso da realidade.

A realidade é bem mais complexa do que é apresentado por estas duas teses extremas. As culturas populares revelam-se, na análise, nem inteiramente dependentes, nem inteiramente autônomas, nem pura imitação, nem pura cri-



ação. Por isso, elas apenas confirmam que toda cultura particular é uma reunião de elementos originais e de elementos importados, de invenções próprias e de empréstimos. Como qualquer cultura, elas não são homogêneas sem ser, por esta razão, incoerentes. As culturas populares são, por definição, culturas de grupos sociais subalternos. Elas são construídas então em uma situação de dominação. Certos sociólogos, considerando esta situação, evidenciam tudo o que as culturas populares devem ao esforço de resistência das classes populares à dominação cultural. Os dominados reagem à imposição cultural pela ironia, pela provocação, pelo "mau gosto" mostrado voluntariamente. O folclore, especialmente o folclore operário ou ainda, para tomar um exemplo mais preciso, o folclore "de soldado raso" no exército, fornece um grande número de ilustrações destes procedimentos de reviravolta ou de manipulação irônicas das imposições culturais. Neste sentido, as culturas populares são culturas de contestação.

Este aspecto existe nas culturas populares, não sendo, no entanto, suficiente para defini-las. E se insistirmos demais nesta dimensão "reativa", correremos maior ou menor risco de cair na tese minimalista que nega qualquer criatividade autônoma das culturas populares. Como é ressaltado por Grignon e Passeron, as culturas populares não estão mobilizadas permanentemente em uma atitude de defesa militante. Elas funcionam também "em repouso". Nem toda a alte-

ridade popular se encontra na contestação. Por outro lado, os valores e as práticas de uma atitude de resistência cultural não bastam para criar uma autonomia cultural suficiente para que surja uma cultura original. Ao contrário, elas assumem, sem querer, funções integradoras, pois são facilmente "cooptáveis" pelo grupo dominante (aqui também o exemplo do folclore "de soldado raso" é pertinente).

Sem esquecer a situação de dominação, é talvez mais correto considerar a cultura popular como um conjunto de "maneiras de viver com" esta dominação, ou, mais ainda como um modo de resistência sistemática à dominação. Desenvolvendo esta idéia, Michel de Certeau [1980] define a cultura popular como a cultura "comum" das pessoas comuns, isto é, uma cultura que se fabrica na cotidiano, nas atividades ao mesmo tempo banais e renovadas a cada dia. Para ele, a criatividade popular não desapareceu, mas não está necessariamente onde a buscamos, nas produções perceptíveis e claramente identificáveis, Ela é multiforme e disseminada: "Ela foge por mil caminhos".

Para captá-la, é preciso captar a inteligência prática da pessoas comuns, principalmente no uso que elas fazem da produção de massa. Para uma produção racionalizada, padronizada, expansionista e ao mesmo tempo centralizada, corresponde uma outra produção chamada por Certeau de "consumo". Para ele, trata-se realmente de uma "produção", pois apesar de não se ca-



racterizar por produtos próprios, ela se distingue pelas "maneiras de viver com" estes produtos, isto é, pelas maneiras de utilizar os produtos impostos pela ordem econômica dominante.

Reabilitando a atividade de consumo tomada em seu sentido mais amplo, Certeau define então a cultura popular como sendo uma "cultura de consumo". É difícil de identificar esta cultura de consumo, pois ela é caracterizada pela astúcia e pela clandestinidade. Além disso, este "consumo - produção cultural" é muito disperso, insinuando-se em toda a parte, mas de maneira discreta. Em outras palavras, o consumidor não poderia ser identificado ou qualificado a partir dos produtos que ele assimila. É preciso encontrar o "autor" sob o consumidor: entre ele (que usa os produtos) e os produtos (índices da ordem cultural que se impõem a ele), há a defasagem do uso que ele dá aos produtos. A pesquisa sobre as culturas populares se situa precisamente nesta defasagem.

Os usos devem ser analisados em si mesmos. Eles são autênticas "artes do fazer" que, segundo Certeau, dependendo do caso, têm parentesco com o "faça você mesmo", com a bricolagem, com a improvisação, com o ilícito, isto é, com práticas multiformes e combinatórias, sempre anônimas. Por estas maneiras de fazer, os consumidores dão uma outra função aos produtos padronizados, diferente daquela que havia sido projetada para eles.

Michel de Certeau chega até a evocar uma analogia entre esta atividade de consumo displiscente e a atividade de colheita nas sociedades tradicionais. Consumidores e colhedores produzem pouco materialmente, mas são muito engenhosos para tirar proveito do meio que os cerca. Esta engenhosidade é tão criativa culturalmente quanto a que resulta em produtos específicos. Estes produtos-mercadorias são, de certa maneira, o repertório com o qual os consumidores fazem operações culturais que lhes são próprias.

Tal análise tem o mérito de mostrar que se uma cultura popular é obrigada a funcionar, ao menos em parte, como cultura dominada, no sentido em que os indivíduos dominados devem sempre "viver com" o que os dominantes lhe impõem ou lhe recusam, isto não impede que ela seja uma cultura inteira, baseada em valores e práticas originais que dão sentido à sua existência.

---

A metáfora da bricolagem

Devemos a Lévi-Strauss [1962] a aplicação da noção de bricolagem (colagem, construção, conserto, arranjo feito com materiais diversos) aos fatos culturais. Ele usa a metáfora da bricolagem no contexto de sua teoria do pensamento mítico. Segundo ele, a criação mítica depende da arte da bricolagem, que ele opõe à invenção técnica, baseada no conhecimento científico: o universo instrumental de quem faz a bricolagem é fechado, ao contrário do universo do engenheiro: "o pensamento mítico se exprime com a ajuda de um repertório limitado, cuja composição é heteróclita; no entanto, ele é obrigado a usar este repertório em qualquer que seja a circunstância, pois não possui mais nada à sua disposição. O pensamento mítico aparece assim como uma espécie de bricolagem intelectual, o que explica as relações que se pode observar entre os dois" [1962, p. 26].

Lévi-Strauss se interessa então pela maneira como a criatividade mítica examina os arranjos possíveis a partir de um estoque limitados de matérias desiguais, das mais diversas origens (heranças, empréstimos...). A criação consiste em uma nova disposição de elementos preestabelecidos cuja natureza não pode ser modificada. Estes elementos são resíduos, fragmentos, restos que, pela bricolagem vão constituir um conjunto estruturado original. A inserção destes materiais neste novo conjunto, ainda que não transforme a sua natureza, fará que eles digam algo diferente do que eles diziam antes: uma nova significação nasce desta disposição compósita final.

A metáfora da bricolagem obteve rapidamente um grande sucesso e foi estendida a outras formas de criação cultural. Ela foi usada para ca-

racterizar o modo de criatividade próprio das culturas populares [Certeau, 1980] e das culturas imigradas [Schnapper, 1986], assim como dos novos cultos sincréticos do terceiro mundo ou das sociedades ocidentais. Roger Bastide também contribuiu de maneira decisiva para a extensão desta noção. Em um artigo intitulado "Memória coletiva e sociologia da bricolagem" [1970], ele mostrou que esta noção dá conta não somente de processos culturais acabados, mas também de transformações em curso. Lévi-Strauss, através dos mitos ameríndios, estudou "uma matéria composta há muito tempo"; Bastide, ao examinar os casos das culturas afro-americanas, observa a "bricolagem se fazendo" [*ibid.*, p. 100].

Por outro lado, pela analogia que ele estabelece entre os mecanismos do pensamento mítico e os da memória coletiva, Bastide estende consideravelmente o alcance da metáfora, cuja aplicação não vai ser reservada unicamente aos mitos. No caso de culturas negras das Américas, a bricolagem permite preencher as lacunas da memória coletiva, profundamente perturbada pela escravidão e pela transferência de local. Neste caso, a bricolagem é restauração: ela faz uma espécie de "colagem", de "remendo", a partir de materiais recuperados que podem ser emprestados de diferentes culturas, desde que se insiram funcionalmente no conjunto que constitui a memória coletiva. Esta inserção em



um novo conjunto leva necessariamente a dar uma nova significação a estes materiais de acordo com a significação do conjunto.

Atualmente, uma certa inflação do uso da noção de bricolagem leva ao risco de enfraquecer seu valor heurístico, como observa André Mary. Querer considerar todas as formas de sincretismo, mesmo as mais superficiais e efêmeras, como participantes de uma bricolagem criativa, no sentido dado por Lévi-Strauss, é um contra senso. Um grande número de manifestações da cultura chamada de "pós-moderna" correspondem mais a uma "colagem" (briscollage), do que a uma verdadeira bricolagem, segundo Mary. [Mary, 1994].

---

No entanto, esta análise não evidencia suficientemente a ambivalência das culturas populares que Grignon e Passeron consideram como uma característica essencial. Para eles, uma cultura popular é ao mesmo tempo uma cultura de aceitação e uma cultura de negação. O que leva uma mesma prática a ser interpretada como participando de suas lógicas opostas. Para dar um exemplo, a atividade de bricolagem nas classes populares foi analisada por certos sociólogos como dependente da necessidade, como um prolongamento da alienação do trabalho, pois o próprio operário seria obrigado a realizar o que ele não tivesse condições de ad-

quirir ou mesmo, em outras análises, ele realizaria por não saber fazer de seu tempo livre outra coisa diferente de um tempo de trabalho. Mas, outros pesquisadores afirmam que a bricolagem é também uma criação livre, em que o indivíduo é o dono da gestão de seu tempo, da organização de sua atividade, da utilização do produto final. Este segundo aspecto explica o sucesso da bricolagem como lazer: a bricolagem reintroduz um espaço de autonomia em universo de obrigações. Na realidade, a bricolagem (como a jardinagem ou a costura e o tricô, para as mulheres assalariadas) pode ser feita de tédio, de trabalho forçado e do prazer da iniciativa, da obrigação e da liberdade.

Ao darmos demasiada atenção ao que as culturas populares devem ao fato de serem culturas de grupos dominados, corremos o risco de minimizarmos de maneira excessiva sua relativa autonomia. Heterogêneas, estas culturas são em certos aspectos mais marcadas pela dependência em relação à cultura dominante e, ao contrário, em outros aspectos, mais independentes. E isto se dá porque os grupos populares não estão sempre e em toda a parte confrontados ao grupo dominante. *Nos lugares e nos momentos em* que eles se encontram "a sós", o esquecimento da dominação social e simbólica permite uma atividade de simbolização original. De fato, é o esquecimento da dominação e não a resistência à dominação que torna possíveis as atividades



culturais autônomas para as classes populares. Os lugares e os momentos subtraídos da confrontação desigual são múltiplos e variados: é a folga do domingo, a arrumação da casa de acordo com o gosto do seu proprietário, são os lugares e os momentos de socialização com seus pares (cafés, jogos ...), etc. Grignon e Passeron concluem daí que a aptidão para a alteridade cultural dos mais fracos é talvez mais produtiva simbolicamente quando eles estão "à distância" dos mais fortes, escapando assim ao confronto. O isolamento, mesmo quando ele representa marginalização, pode ser fonte de autonomia (relativa) e de criatividade cultural.

## A noção de "cultura de massa"

A noção de "cultura de massa" obteve um grande sucesso na década de sessenta. Este sucesso deveu-se, em parte, à sua imprecisão semântica e à associação paradoxal, do ponto de vista da tradição humana, dos termos "cultura" e "massa". Não é surpreendente que esta noção tenha sido utilizada para embasar análises de orientação sensivelmente diferentes.

Certos sociólogos, como Edgar Morin [1962] por exemplo, enfatizam o modo de produção desta cultura, que obedece aos esquemas da produção industrial de massa. O desenvolvimento dos meios de comunicação de massa acompanha a introdução cada vez mais determi-

nante dos critérios de rendimento e de rentabilidade em tudo o que se refere à produção cultural. A "produção" tende a suplantar a "criação".

No entanto, a maioria dos autores dedicam suas análises essencialmente à questão do consumo da cultura produzida pelas *mass media*. Boa parte destas análises parecem concluir que há uma certa forma de nivelamento cultural entre os grupos sociais sob o efeito da uniformização cultural que seria ela própria a conseqüência da generalização dos meios de comunicação de massa. Nesta perspectiva, supõe-se que as mídias provoquem uma alienação cultural, uma aniquilação de qualquer capacidade criativa do indivíduo, que, por sua vez, não teria meios de escapar à influência da mensagem transmitida.

Ora, a noção de massa é imprecisa, pois segundo as análises, a palavra "massa" remete tanto ao conjunto da população como ao seu componente popular. Evocando sobretudo este segundo caso, certos pesquisadores chegaram até a denunciar o que eles consideram um "embrutecimento" das massas. Estas conclusões vêm de um duplo erro. Por um lado, confunde-se "cultura *para* as massas" e "cultura *das* massas". Não é porque certa massa de indivíduos recebe a mesma mensagem que esta massa constitui um conjunto homogêneo. É evidente que há uma certa uniformização da mensagem midiática mas, isto não nos permite deduzir que haja uniformização da recepção da mensagem. Por outro lado, é falso pensar que os meios populares seriam



mais vulneráveis à mensagem da mídia. Estudos sociológicos mostraram que a penetração da comunicação da mídia é mais profunda nas classes médias do que nas classes populares.

É essencial que se considerem as condições de recepção. Richard Hoggart mostrou que a receptividade das classes populares à mensagem midiática é muito seletiva. Ela depende do que chamamos de "atenção oblíqua", que vem de uma atitude geral de prudência e até de ceticismo em relação a tudo o que não emana do meio popular ao qual se pertence: "É preciso saber pegar e largar", e sobretudo não confundir a vida "séria" e o divertimento sem conseqüência [Hoggart, 1957].

Um estudo da comunicação de massa não pode se contentar em analisar os discursos e as imagens difundidos. Um estudo completo deve prestar tanta ou até mais atenção ao que os consumidores fazem com o que eles consomem. Eles não assimilam passivamente os programas divulgados. Eles se apropriam deles, reinterpretam-nos segundo suas próprias lógicas culturais. Uma série de televisão americana como *Dallas*, que obteve um sucesso quase mundial, até nas favelas de Lima, no Peru, ou nas aldeias saarianas da Argélia, não foi compreendida da mesma maneira nem assistida pelas mesmas razões em todos os lugares, em todos os meios sociais. Por mais "padronizado" que seja o produto de uma emissão, sua recepção não pode ser uniforme e depende muito das particularidades culturais de

cada grupo, bem como da situação que cada grupo vive no momento da recepção.

## As culturas de classe

O fraco valor heurístico da noção de cultura de massa e a imprecisão das noções de cultura dominante e de cultura popular, às quais se acrescenta a evidência da relativa autonomia das culturas das classes subalternas, levaram os pesquisadores a reconsiderar positivamente o conceito de cultura (ou subcultura) de classe, baseando-se, não mais nas deduções filosóficas, como em uma certa tradição marxista, mas em pesquisas empíricas.

Numerosos estudos mostraram que os sistemas de valores, os modelos de comportamento e os princípios de educação variam sensivelmente de uma classe a outra. Estas diferenças culturais podem ser observadas até nas práticas cotidianas mais comuns. Deste modo, Claude e Christiane Grignon mostraram que às diversas classes sociais correspondem estilos de alimentação diferentes. O abastecimento num mesmo supermercado, que pode dar a impressão de uma homogeneização dos modos de consumo, dissimula escolhas diferenciadas. No campo da alimentação, os hábitos ligados às tradições dos diferentes meios sociais são bastante estáveis. A principal razão disto não são as diferenças de poder de compra. As práticas alimentares estão profundamente ligadas aos gostos que variam pouco, pois eles remetem a imagens inconscientes, a aprendizados e a lembranças de infância. As clivagens sociais vão se inscrever até na escolha dos legumes e das carnes, das frutas e das sobremesas. Há carnes "burguesas", como o carneiro e a vitela e carnes "populares" como o porco, a coelho e as salsichas frescas (na França). Há também uma hierarquia dos legumes frescos, indo dos mais sofisticados (as endívias) aos mais camponeses (os aipos) e aos mais operários (as batatas). O modo de preparo culinário é também revelador dos gostos de classe. Comer é então um modo de marcar sua vinculação a uma classe social particular [Grignon, Cl. e Ch., 1980].

## Max Weber e o aparecimento da classe dos empresários capitalistas

Deve-se talvez a Max Weber (1864 - 1920) um dos primeiros ensaios que relacionam os fatos culturais e as classes sociais. Em seu estudo mais conhecido, ***A ética protestante e o espírito do capitalismo,*** publicado em 1905, ele tenta demonstrar que os comportamentos econômicos da classe dos empresários capitalistas são compreensíveis somente se levarmos em consideração a sua concepção de mundo e seu sistema de valores. Não é por acaso que esta classe surgiu inicialmente no Ocidente. Para Weber, seu surgimento é devido a uma série de mudanças culturais ligadas ao nascimento do protestantismo.

O que Max Weber pretende estudar nesta obra não é a origem do capitalismo, no sentido mais amplo do termo, mas a formação da cultura - que ele chama de "espírito" - de uma nova classe de empresários que criou, de certa maneira, o capitalismo moderno:

> Conseqüentemente, em uma história universal da civilização, o problema central - mesmo do ponto de vista puramente econômico - não será, para nós, em última análise, o desenvolvimento da atividade capitalista enquanto tal, atividade que tem uma forma diferente de acordo com as civilizações [...]; mas, o desenvolvimento do *capitalismo de empresa burguês* com sua organização racional do trabalho livre. ou, para nos exprimirmos em termos de história das civilizações, nosso problema será o do nascimento da classe burguesa ocidental com seus traços distintivos [(1905) 1964, p. 17 -18].

Mais do que a grande burguesia tradicional, a classe que vai desempenhar um papel decisivo no progresso do capitalismo moderno, é a média burguesia., "classe em plena ascensão na qual se recrutavam principalmente os empresários" [*ibid*. nota 1, p.67] no começo da era industrial. É ela que se encontra em maior adequação com o sistema de valores do capitalismo moderno e que vai contribuir mais eficazmente para sua difusão:



> [...] no começo dos tempos modernos, os empresários não foram os únicos portadores ou os principais apóstolos do que chamamos aqui de espírito do capitalismo, mas este papel coube principalmente às camadas da classe média industrial que procuravam uma ascensão [(1905) 1964, p. 67].

O que caracteriza esta classe média, segundo os próprios termos de Max Weber, é um "estilo de vida", um "modo de vida", ou seja, uma cultura particular, baseada em um novo *ethos* (novos costumes), que constitui uma ruptura com os princípios tradicionais. Este *ethos* é definido por Weber como um "ascetismo secular".

O *ethos* capitalista implica uma ética da consciência profissional e uma valorização do trabalho como atividade que tem um fim em si mesma. O trabalho não é somente um meio pelo qual se obtêm os recursos necessários para viver. O trabalho dá sentido à vida. Pelo trabalho, a partir de agora "livre" devido à introdução do salário, o homem moderno se realiza enquanto pessoa livre e responsável.

O trabalho torna-se um valor central do novo modo de vida, o que supõe que se dedique a ele o essencial da energia e do tempo, isto não implica, no entanto, que o enriquecimento pessoal seja o objetivo procurado. O enriquecimento como fim em si mesmo não é característico do capitalismo moderno. Ao contrário, busca-se o lucro (medido pela rentabilidade do capital in-

vestido) e a acumulação do capital. Isto supõe, da parte dos indivíduos, uma certa forma de "ascese", de comedimento e de discreção, muito diferentes da lógica da prodigalidade e da ostentação do sentido tradicional da honra. Os indivíduos não devem se acomodar com seus ganhos nem se deixar levar por um usufruto estéril de seus bens. Eles devem usar seus lucros de uma maneira socialmente útil, isto é, convertendo-os em investimentos. As novas virtudes seculares reconhecidas são o sentido de poupança, de abstinência, de esforço, que são o fundamento da disciplina das sociedades industriais.

Quem são estes novos empresários que introduzem uma nova forma de comportamento social e econômico? Max Weber responde que são os protestantes puritanos que apenas transformam o ascetismo religioso em um ascetismo secular. O espírito do capitalismo só pode ser compreendido ao se revelar sua fonte de inspiração: o ascetismo protestante que de uma certa forma lhe garante sua legitimidade. A Reforma, e sobretudo o calvinismo, lançaram a idéia que a "vocação" do cristão se realiza no melhor exercício cotidiano de sua profissão do que na vida monástica. Através de seu trabalho, o homem contribui para manifestar a glória de Deus. Ele não tem nenhum meio de obter, por si só, a graça de Deus, e ainda menos por meio de práticas mágicas ou supersticiosas em menor ou maior grau. Ele só pode se submeter a seu destino e servir a Deus através de seu comportamento ascético e de seu ardor no trabalho. Nesta perspectiva, o sucesso profissional é interpretado como um sinal de eleição divina. Só diante de Deus, liberado da tutela da Igreja, o indivíduo torna-se uma pessoa totalmente responsável.



Weber constata então uma congruência entre a ética da Reforma protestante e o espírito do capitalismo moderno. Tudo se passou como se o puritanismo calvinista tivesse criado um ambiente cultural favorável ao desenvolvimento do capitalismo pela difusão dos valores ascéticos secularizados. Isto explica porque são os indivíduos culturalmente marcados pelo protestantismo que formam inicialmente a classe dos novos empresários. O *ethos* protestante permite compreender a lógica comum de comportamentos que poderiam parecer contraditórios: o desejo do capitalista de acumular riquezas e sua recusa em usufruí-las.

Através de "um longo, um perseverante processo de educação" [*ibid.* p. 63], o *ethos* capitalista ganha progressivamente outros grupos sociais, inclusive os operários, até se estender sobre o conjunto da sociedade. Esta extensão é acompanhada de uma "racionalização" da vida social e da vida econômica, submetidas a uma organização cada vez mais metódica e até científica, que tenta ultrapassar a ordem do afetivo e do emocional.

Contrariamente ao que escreveram alguns de seus detratores, o projeto de Weber não era explicar o capitalismo pelo protestantismo. Ele

pretendia somente observar e compreender uma certa "afinidade eletiva" entre a ética puritana e o espírito do capitalismo. Ele queria também demonstrar que os problemas simbólicos e ideológicos são dotados de uma relativa autonomia e podem exercer uma real influência sobre a evolução dos fenômenos sociais e econômicos. Fazendo isto, ele se opunha à tese do "materialismo histórico" que ele considerava "simplista". Segundo esta tese, as idéias, os valores e as representações seriam apenas o reflexo ou a superestrutura, de situações econômicas dadas [*ibid.*, p. 52].

## A cultura operária

Na França, as pesquisas sobre as culturas de classe trataram principalmente da cultura operária. Para Michel Bozon,

> é talvez a fraca visibilidade social da classe [operária], junto à sua grande acessibilidade, que atraem os pesquisadores de ciências sociais para o que eles pensam ser uma *terra incógnita* [1985, p. 46].

A análise da cultura operária deve muito aos trabalhos precursores de Maurice Halbwachs, em particular à sua tese intitulada *A Classe Operária e os Níveis de Vida*, publicada em 1913. Para ele, as necessidades que orientam as práticas culturais dos indivíduos são determinadas pelas relações



de produção. Analisando a estrutura de uma série de orçamentos de famílias operárias, ele estabeleceu um vínculo entre a natureza do trabalho operário e as formas do consumo operário.

Richard Hoggart, um pesquisador inglês de origem operária, produziu uma das mais minuciosas descrições da cultura operária e uma das mais finas análises de sua relação com a cultura "letrada" burguesa. Em seu livro publicado em 1957 e que se tornou um clássico, *A Cultura do Pobre; Estudo sobre o estilo de vida das classes populares na Inglaterra*, Hoggart se dedica a uma etnografia da vida cotidiana até seus detalhes mais íntimos, fazendo aparecer a especificidade sempre atual da cultura operária, apesar das mudanças importantes ocorridas desde o começo do século nas condições materiais de vida dos operários e no desenvolvimento da comunicação de massa. O sentimento freqüente de vinculação a uma comunidade de vida e de destino provoca uma bipartição fundamental do mundo social entre "eles" e "nós". Esta bipartição se traduz por um grande conformismo cultural e, de maneira muito concreta, pelas escolhas orçamentárias que dão prioridade aos bens que se prestam a uma utilização coletiva e, por isso mesmo, ao reforço da solidariedade familiar.

Praticamente não existem mais, nos dias de hoje, comunidades operárias no sentido estrito, agrupadas em um mesmo bairro, desenvolvendo uma sociabilidade intensa de vizinhança

e reunindo toda a população em intervalos regulares nas festas coletivas. O particularismo cultural operário, seja na linguagem, nas roupas, nas casas, etc. tornou-se menos visível sem, no entanto, ter desaparecido. A "privatização" dos modos de vida operária se acentuou, com um forte recuo para o espaço familiar. No entanto, esta evolução, estudada particularmente por Olivier Schwartz, não representa o declínio puro e simples dos espaços sociais em benefício dos espaços privados, mas significa que os espaços privados fazem atualmente uma concorrência muito mais fortes aos espaços sociais. Por outro lado, o próprio espaço privado operário é organizado segundo normas específicas: a vida familiar cotidiana é especialmente marcada por uma estrita divisão sexual dos papéis [Schwartz, 1990]. De uma maneira geral, como observa Jean-Pierre Terrail, as evoluções culturais que acompanham a entrada dos operários no que ele chama de "a era da abundância" são mais uma adaptação das antigas normas do que a adoção de novas normas tomadas do exterior [Terrail, 1990].

## A cultura burguesa

As pesquisas sobre a cultura burguesa, no sentido etnológico do termo, são bem mais recentes. Este atraso deve-se a vários fatores, principalmente os fatores metodológicos.Ao contrário do mundo operário, a burguesia produz inúmeras representações de si mesma, representações literárias, cinematográficas, jornalísticas. No entanto, pretendendo conservar o domínio de sua própria representação, ela se defende cuidadosamente contra a curiosidade dos pesquisadores e de suas análises. Por outro lado, uma das características dos burgueses enquanto indivíduos, é o fato de não se reconhecerem como tais, de recusarem que os qualifiquem por este termo.A cultura burguesa é raramente uma cultura que as pessoas reivindicam e da qual se orgulham. Daí a dificuldade de estudá-la de maneira empírica.

Devemos a Beatrix Le Wita uma das primeiras abordagens etnográficas da cultura burguesa, ao fazer uma pesquisa principalmente sobre os colégios particulares católicos Sainte-Marie de Paris e de Neuilly, e sobre as mulheres saídas destas instituições. Para analisar a cultura burguesa, ela toma três elementos fundamentais: a atenção dada aos detalhes e, em particular ao detalhe vestimentar, estas "pequenas coisas" que mudam tudo e fazem a "distinção"; o controle de si mesmo, que vem do ascetismo e que Max Weber considerava como uma propriedade essencial da burguesia capitalista; enfim, a ritualização das práticas da vida cotidiana, entre as quais as boas maneiras à mesa tomaram uma grande importância:

> A refeição é, de fato, vivida conscientemente como um momento privilegiado de socializa-

> ção em torno do qual se concentra e se transmite o conjunto dos signos distintivos do grupo familiar burguês [Le Wita, 1988, p. 84].

A estes três elementos ela acrescenta um outro, igualmente característico: a manutenção e o uso constante de uma memória familiar, profunda e precisa.

Outras pesquisas realizadas nos anos oitenta, completam e especificam este quadro da cultura burguesa e evidenciam a função primordial da socialização das instituições privadas, freqüentemente as escolas católicas, cujo modelo histórico é o colégio jesuíta, complemento muito eficaz da educação familiar [Saint-Martin, 1990; Faguer, 1991].

## Bourdieu e a noção de "habitus"

Nas suas análises sobre as diferenças culturais que opõem os grupos sociais, sejam as sociedades industrializadas ou as chamadas sociedades tradicionais, como a sociedade kabyla, por exemplo, à qual Pierre Bourdieu dedica vários trabalhos, ele usa raramente o conceito antropológico de cultura. Em seus textos, a palavra "cultura" é tomada geralmente em um sentido mais restrito e mais clássico, que remete às "obras culturais", isto é, aos produtos simbólicos socialmente valorizados ligados ao domínio das artes e das letras. Bourdieu é considerado como um dos principais representantes da sociologia



da cultura (que adota a acepção restrita do termo), porque se dedica à elucidação dos mecanismos sociais que dão origem à criação artística e dos que explicam os diferentes modos de consumo da cultura (no sentido restrito), segundo os grupos sociais. Para suas análises, as práticas culturais estão estreitamente ligadas à estratificação social.

Bourdieu trata da cultura no sentido antropológico, recorrendo a um outro conceito, o "habitus". Ele não foi propriamente seu criador (ver Héran [1987]), mas o pesquisador que o usou de maneira mais sistemática. Em sua obra *O Sentido Prático* ele explica mais detalhadamente sua concepção do "habitus":

> [os habitus] são sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, a funcionar como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor que se tenham em mira conscientemente estes fins e o controle das operações necessárias para obtê-los [...] [1980a, p. 88].

As disposições tratadas aqui são adquiridas por uma série de condicionamentos próprios a certos modos de vida particulares. O habitus é o que caracteriza uma classe ou um grupo social em relação aos outros que não partilham das

mesmas condições sociais. Às diferentes posições em um espaço social dado correspondem estilos de vida que são a expressão simbólica das diferenças inscritas objetivamente nas condições de existência.

Bourdieu afirma que o "habitus funciona como a materialização da memória coletiva que reproduz para os sucessores as aquisições dos precursores" [1980a, nota 4, p. 91]. Ele permite ao grupo "perseverar em seu ser" [*ibid.*]. O habitus é profundamente interiorizado e não implica consciência dos indivíduos para ser eficaz. Ele é "capaz de inventar meios novos de desempenhar as antigas funções diante de situa-ções novas"[*ibid.*]. Ele explica porque os membros de uma mesma classe agem freqüentemente de maneira semelhante sem ter necessidade de entrar em acordo para isso.

O habitus é então o que permite aos indivíduos se orientarem em seu espaço social e adotarem práticas que estão de acordo com sua vinculação social. Ele torna possível para o indivíduo a elaboração de estratégias antecipadoras que são guiadas por esquemas inconscientes, "esquemas de percepção, de pensamento e de ação" [*ibid.* p. 91] que resultam do trabalho de educação e de socialização ao qual o indivíduo está submetido e de "experiências primitivas" que a ele estão ligadas e que têm um "peso desmesurado" [*ibid.*, p. 90] em relação às experiências posteriores.



O habitus é também incorporação da memória coletiva, em seu sentido próprio. As disposições duráveis que caracterizam o habitus são também disposições corporais que constituem a "hexis corporal" (a palavra latina *habitus* é a tradução do grego *hexis*). Estas disposições formam uma relação com o corpo que dá a cada grupo um estilo particular. Mas Bourdieu observa que a hexis corporal é muito mais que um estilo próprio. Ela é uma concepção de mundo social "incorporada", uma moral incorporada. Cada pessoa, por seus gestos e suas posturas, revela o habitus profundo que o habita, sem se dar conta e sem que os outros tenham necessariamente consciência disso. Pela hexis corporal, as características sociais são de certa forma "naturalizadas": o que parece e o que é vivido como "natural" depende, na realidade de um habitus. Esta "naturalização" do social é um dos mecanismos que garantem mais eficazmente a perenidade do habitus.

A homogeneidade dos habitus de grupo ou de classe, que garante a homogeneização dos gostos, é o que torna imediatamente inteligíveis e previsíveis as preferências e as práticas, "consideradas como evidentes" [1980a, p. 97]. Reconhecer a homogeneidade dos habitus de classe não implica negação da diversidade dos "estilos pessoais". No entanto, estas variantes individuais devem ser compreendidas, segundo Bourdieu, como "variantes estruturais" pelas

quais se revela "a singularidade da posição no interior da classe e da trajetória" [*ibid.*, p. 101].

A noção de "trajetória social" permite que Bourdieu escape de uma concepção fixista do habitus. Para ele, o habitus não é um sistema rígido de disposições que determinariam de maneira mecânica as representações e as ações dos indivíduos e que garantiria a reprodução social pura e simples. As condições sociais do momento não explicam totalmente o habitus, que é sucetível de modificações. A trajetória social do grupo ou do indivíduo, ou seja, a experiência de mobilidade social (ascensão ou queda de nível social, ou ainda a estagnação) acumulada por várias gerações e interiorizada, deve ser levada em conta para analisar as variações do habitus.



# 6 Cultura e Identidade

O conceito de cultura obteve, há algum tempo, um grande sucesso fora do círculo estreito das ciências sociais, há, no entanto, um outro termo que é freqüentemente associado a ele - a "identidade" - cujo uso é cada vez mais freqüente, levando certos analistas a verem neste uso o efeito de uma verdadeira moda [Galissot, 1987]. Resta saber o que se entende por "identidade" e que significa esta "moda" das identidades, aliás, em grande parte alheia ao desenvolvimento da pesquisa científica.

Atualmente, as grandes interrogações sobre a identidade remetem freqüentemente à questão da cultura. Há o desejo de se ver cultura em tudo, de encontrar identidade para todos. Vêem-se as crises culturais como crises de identidade. Chega-se a situar o desenvolvimento desta problemática no contexto do enfraquecimento do modelo de Estado-nação, da extensão da integração política supranacional e de certa forma da globalização da economia. De maneira mais precisa, a recente moda da identidade é o prolongamento do fenômeno da exaltação da diferença que surgiu nos anos setenta e que levou tendências ideológicas muito diversas e até opostas a fazer a apologia da sociedade multicultural, por um lado, ou, por outro lado, a exal-

tação da idéia de "cada um por si para manter sua identidade".

Não se pode, pura e simplesmente confundir as noções de cultura e de identidade cultural ainda que as duas tenham uma grande ligação. Em última instância, a cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas.

No âmbito das ciências sociais, o conceito de identidade cultural se caracteriza por sua polissemia e sua fluidez. Apesar de seu surgimento recente, este conceito teve diversas definições e reinterpretações. Nos Estados Unidos, na década de cinqüenta, conceituou-se a idéia de identidade cultural. Equipes de pesquisa em psicologia social buscavam então um instrumento adequado para analisar os problemas de integração dos imigrantes. Esta abordagem que concebia a identidade cultural como praticamente imutável e determinando a conduta dos indivíduos, seria em seguida ultrapassada por concepções mais dinâmicas que não vêem a identidade como um dado independente do contexto relacional.

A questão da identidade cultural remete, em um primeiro momento, à questão mais abrangente da identidade social, da qual ela é um



dos componentes. Para a psicologia social, a identidade é um instrumento que permite pensar a articulação do psicológico e do social em um indivíduo. Ela exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e seu ambiente social, próximo ou distante. A identidade social de um indivíduo se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação a uma classe sexual, a uma classe de idade, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema social e seja localizado socialmente.

Mas a identidade social não diz respeito unicamente aos indivíduos. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista). Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural.

## As concepções objetivistas e subjetivistas da identidade cultural

Há uma estreita relação entre a concepção que se faz de cultura e a concepção que se tem de identidade cultural. Aqueles que integram a

cultura a uma "segunda natureza", que recebemos como herança e da qual não podemos escapar, concebem a identidade como um dado que definiria de uma vez por todas o indivíduo e que o marcaria de maneira quase indelével. Nesta perspectiva, a identidade cultural remeteria necessariamente ao grupo original de vinculação do indivíduo. A origem, as "raízes" segundo a imagem comum, seriam o fundamento de toda identidade cultural, isto é, aquilo que definiria o indivíduo de maneira autêntica. Esta representação quase genética da identidade que serve de apoio para ideologias do enraizamento, leva à "naturalização" da vinculação cultural. Em outras palavras, a identidade seria preexistente ao indivíduo que não teria alternativa senão aderir a ela, sob o risco de se tornar um marginal, um "desenraizado". Vista desta maneira, a identidade é uma essência impossibilitada de evoluir e sobre a qual o indivíduo ou o grupo não tem nenhuma influência.

Em última instância, a problemática da origem aplicada à identidade cultural pode levar a uma racialização dos indivíduos e dos grupos, pois para algumas teses radicais, a identidade está praticamente inscrita no patrimônio genético (ver, sobretudo, Van den Berghe [1981]). O indivíduo, devido a sua hereditariedade biológica, nasce com os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais os caracteres fenotípicos e as qualidades psicológicas que dependem da "mentalidade", do "gênio"



próprio do povo ao qual ele pertence. A identidade repousa então em um sentimento de "fazer parte" de certa forma inato. A identidade é vista como uma condição imanente do indivíduo, definindo-o de maneira estável e definitiva.

Em uma abordagem culturalista, a ênfase não é colocada sobre a herança biológica, não mais considerada como determinante, mas, na herança cultural, ligada à socialização do indivíduo no interior de seu grupo cultural. Entretanto, o resultado é quase o mesmo, pois segundo esta abordagem, o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até o ponto de se identificar com seu grupo de origem. Ainda assim a identidade é definida como preexistente ao indivíduo. Toda identidade cultural é vista como consubstancial com uma cultura particular. Os pesquisadores tentarão então fazer a lista dos atributos culturais que deveriam servir de base à identidade coletiva. Procurarão determinar as invariantes culturais que permitem definir a essência do grupo, ou seja, sua identidade "essencial", praticamente invariável.

Outras teorias de identidade cultural, chamadas de "primordialistas", consideram que a identidade etno-cultural é primordial porque a vinculação ao grupo étnico é a primeira e a mais fundamental de dotas as vinculações sociais. É onde se estabelecem os vínculos mais determinantes porque se trata de vínculos baseados em uma genealogia comum (ver, sobre-

tudo Geetz [1963]). É no grupo étnico que se partilham as emoções e as solidariedades mais profundas e mais estruturantes. Definida deste modo, a identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos. A identificação é automática, pois tudo está definido desde seu começo.

O que une estas duas teorias é uma mesma concepção objetivista da identidade cultural. Trata-se em todos os casos da definição e da descrição da identidade a partir de um certo número de critérios determinantes, considerados como "objetivos", como a origem comum (a hereditariedade, a genealogia), a língua, a cultura, a religião, a psicologia coletiva (a "personalidade básica"), o vínculo com um território, etc. Para os objetivistas, um grupo sem língua própria, sem cultura própria, sem território próprio, e mesmo, sem fenótipo próprio, não pode pretender constituir um grupo etno-cultural. Não pode reivindicar uma identidade cultural autêntica.

Estas definições são muito criticadas pelos que defendem uma concepção subjetivista do fenômeno de identidade. A identidade cultural, segundo eles, não pode ser reduzida à sua dimensão atributiva: não é uma identidade recebida definitivamente. Encarar o fenômeno desta forma é considerá-lo como um fenômeno estático, que remete a uma coletividade definida de maneira invariável, ela também quase imutável.



Ora, para os "subjetivistas", a identidade etnocultural não é nada além de um sentimento de vinculação ou uma identificação a uma coletividade imaginária em maior ou menor grau. Para estes analistas, o importante são então as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões.

Mas o ponto de vista subjetivista levado ao extremo leva à redução da identidade a uma questão de escolha individual arbitrária, em que cada um seria livre para escolher suas identificações. Em última instância, segundo este ponto de vista, tal identidade particular poderia ser analisada como uma elaboração puramente fantasiosa, nascida da imaginação de alguns ideólogos que manipulam as massas crédulas, buscando objetivos nem sempre confessáveis. A abordagem subjetivista tem o mérito de considerar o caráter variável da identidade, apesar de ter a tendência a enfatizar excessivamente o aspecto efêmero da identidade. Não é raro, no entanto, que as identidades sejam relativamente estáveis.

## A concepção relacional e situacional

Adotar uma abordagem puramente objetiva ou puramente subjetiva para abordar a questão da identidade seria se colocar em um impasse. Seria raciocinar fazendo a abstração do contexto relacional. Somente este contexto poderia explicar porque, por exemplo, em dado momento tal identidade é afirmada ou, ao contrário, reprimida.

Se a identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação, isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria da subjetividade dos agentes sociais. A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais.

A identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato. Deve-se esta concepção de identidade como manifestação relacional à obra pioneira de Frederik Barth [1969]. Esta concepção permite ultrapassar a alternativa objetivismo/subjetivismo. Para Barth, deve-se tentar entender o fenômeno da identidade através da ordem das relações entre os grupos sociais. Para ele, a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizar suas trocas. Também, para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural. Uma cultura particular não produz por si só uma identidade diferenciada: esta identidade resulta unicamente das interações entre os grupos e os procedimentos de diferenciação que eles utilizam em suas relações.



Em conseqüência disto, para Barth, os membros de um grupo não são vistos como definitivamente determinados por sua vinculação etno-cultural, pois eles são os próprios atores que atribuem uma significação a esta vinculação, em função da situação relacional em que eles se encontram. Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais. Esta concepção dinâmica se opõe àquela que vê a identidade como um atributo original e permanente que não poderia evoluir. Trata-se então de uma mudança radical de problemática que coloca o estudo da relação no centro da análise e não mais a pesquisa de uma suposta essência que definiria a identidade.

Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. Na medida em que a identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que ela é relativa, pois pode evoluir se a situação relacional mudar, seria talvez preferível adotar como conceito operatório para a análise o conceito de "identificação" do que a "identidade" [Galissot, 1987].

A identificação pode funcionar como afirmação ou como imposição de identidade. A identidade é sempre uma concessão, uma nego-

ciação entre uma "auto-identidade" definida por si mesmo e uma "hetero-identidade" ou uma "exo-identidade" definida pelos outros [Simon, 1979, p. 24]. A "hetero-identidade" pode levar a identificações paradoxais: por exemplo, na América Latina, no fim do século XIX e no começo do século XX, os imigrantes sírio-libaneses, em geral cristãos, que fugiam do Império Otomano, foram chamados (e continuam a sê-lo) de *Turcos*, porque chegavam com um passaporte turco, ao passo que eles não desejavam justamente se reconhecer como turcos. O mesmo aconteceu com os Judeus orientais que emigraram para a América Latina na mesma época.

A auto-identidade terá maior ou menor legitimidade que a hetero-identidade, dependendo da situação relacional, isto é, em particular da relação de força entre os grupos de contato - que pode ser uma relação de forças simbólicas . Em uma situação de dominação caracterizada, a hetero-identidade se traduz pela estigmatização dos grupos minoritários. Ela leva freqüentemente neste caso ao que chamamos uma "identidade negativa". Definidos como diferentes em relação à referência que os majoritários constituem, os minoritários reconhecem para si apenas uma diferença negativa. Também pode-se ver o desenvolvimento entre eles dos fenômenos de desprezo por si mesmos. Estes fenômenos são freqüentes entre os dominados e são ligados à aceitação e à interiorização de uma imagem de si mesmos construída pelos outros. A identidade negativa



aparece então como uma identidade vergonhosa e rejeitada em maior ou menor grau, o que se traduzirá muitas vezes como uma tentativa para eliminar, na medida do possível, os sinais exteriores da diferença negativa.

No entanto, uma mudança da situação de relações interétnicas pode modificar profundamente a imagem negativa de um grupo. Isto aconteceu com os Hmong, refugiados do Laos na França nos anos setenta. No Laos, onde eles constituíam uma minoria étnica muito marginalizada, eram conhecidos pela denominação de "Méo", que lhes fora atribuída pelos Lao, grupo majoritário. Para eles, o termo era sinônimo de "selvagem", de "retardado". Na França, eles puderam impor seu próprio etnônimo, "Hmong", que significa simplesmente "homem" em sua língua. Impuseram sobretudo uma representação muito mais positiva de si mesmos, participando, como a maioria dos refugiados do Sudeste Asiático, da imagem do "bom estrangeiro", adaptável e trabalhador. Outro benefício simbólico deste exílio que é uma realidade, no entanto, fundamentalmente dolorosa: os Hmong gozam de um nivelamento interétnico no interior do conjunto dos refugiados do Laos e se encontram, na França, classificados socialmente no mesmo nível que os Lao e os Sino-Laosenses que os desprezavam no Laos [Hassoun, 1988].

A identidade é então o que está em jogo nas lutas sociais. Nem todos os grupos têm o mesmo "poder de identificação", pois esse

poder depende da posição que se ocupa no sistema de relações que liga os grupos. Nem todos os grupos têm o poder de nomear e de se nomear. Bourdieu explica no clássico artigo "A identidade e a representação" [1980] que somente os que dispõem de autoridade legítima, ou seja, de autoridade conferida pelo poder, podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros. O conjunto das definições de identidade funciona como um sistema de classificação que fixa as respectivas posições de cada grupo. A autoridade legítima tem o poder simbólico de fazer reconhecer como fundamentadas as suas categorias de representação da realidade social e seus próprios princípios de divisão do mundo social. Por isso mesmo, esta autoridade pode fazer e desfazer os grupos.

Deste modo, nos Estados Unidos, o grupo dominante WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*) classifica os outros americanos na categoria de "grupos étnicos" ou na categoria de "grupos raciais". Ao primeiro grupo pertencem os descendentes de imigrantes europeus não WASP; ao segundo grupo, os americanos chamados "de cor" (Negros, Chineses, Japoneses, Portoriquenhos, Mexicanos...). Segundo esta definição, os "étnicos" são os outros, os que se afastam de uma maneira ou de outra da referência de identidade americana. Os WASP escapam por um passe de mágica social a esta identificação étnica e racial. Eles estão fora de qualquer classificação, por estarem evidentemente muito "acima" dos classificados.



O poder de classificar leva à "etnicização" dos grupos subalternos. Eles são identificados a partir de características culturais exteriores que são consideradas como sendo consubstanciais a eles e logo, quase imutáveis. O argumento de sua marginalização e até de sua transformação em minoria vem do fato de que eles são muito diferentes para serem plenamente associados à direção da sociedade. Pode-se ver que a imposição de diferenças significa mais a afirmação da única identidade legítima, a do grupo dominante, do que o reconhecimento das especificidades culturais. Ela pode se prolongar em uma política de segregação dos grupos minoritários, obrigados de certa maneira a ficar em seu lugar, no lugar que lhes foi destinado em função de sua classificação.

Compreendida deste modo, como um motivo de lutas, a identidade parece problemática. Não se pode então esperar das ciências sociais uma definição justa e irrefutável de tal ou tal identidade cultural. Não é a sociologia ou a antropologia, nem a história ou outra disciplina que deverá dizer qual seria a definição exata da identidade bretã ou da identidade kabyla, por exemplo. Não é a sociologia que deve se pronunciar sobre o caráter autêntico ou abusivo de tal identidade particular (em nome de que princípio ela faria isto?). Não é o cientista que deve fazer "controles de identidade". O papel do cientista é outro: ele tem o dever de explicar os processos de identificação sem julgá-los. Ele deve

elucidar as lógicas sociais que levam os indivíduos e os grupos a identificar, a rotular, a categorizar, a classificar e a fazê-lo de uma certa maneira ao invés de outra.

## A identidade, um assunto de Estado

Com a edificação dos Estados-Nações modernos, a identidade tornou-se um assunto de Estado. O Estado torna-se o gerente da identidade para a qual ele instaura regulamentos e controles. A lógica do modelo do Estado-Nação o leva a ser cada vez mais rígido em matéria de identidade. O Estado moderno tende à mono-identificação, seja por reconhecer apenas uma identidade cultural para definir a identidade nacional (é o caso da França), seja por definir uma identidade de referência, a única verdadeiramente legítima (como no caso dos Estados Unidos), apesar de admitir um certo pluralismo cultural no interior de sua nação. A ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais. Sua lógica radical é a da "purificação étnica".

Nas sociedades modernas, o Estado registra de maneira cada vez mais minuciosa a identidade dos cidadãos, chegando em certos casos a fabricar carteiras de identidade "infalsificáveis". Os indivíduos e os grupos são cada vez menos livres para definir suas próprias identidades. Alguns Estados pluriétnicos impõem aos seus cidadãos a menção de uma identidade



etno-cultural ou confessional em sua carteira de identidade, mesmo que alguns deles não se reconheçam nesta identificação. Em caso de conflito entre diferentes componentes da nação, esta rotulação pode ter conseqüências dramáticas, como se viram no conflito libanês ou no conflito em Ruanda.

A tendência à mono-identificação, à identidade exclusiva, ganha terreno em muitas sociedades contemporâneas. A identidade coletiva é apresentada no singular, seja para si ou para os outros. Quando se trata dos outros, isto permite todas as generalizações abusivas. O artigo definido identificador permite reduzir um conjunto coletivo a uma pesonalidade cultural única, apresentada geralmente de forma depreciativa: "O Árabe é assim..." "Os Africanos são assim...".

O Estado-Nação moderno se mostra infinitamente mais rígido em sua concepção e em seu controle da identidade que as sociedades tradicionais. Ao contrário da idéia preconcebida, as identidades etno-culturais nestas sociedades não eram definidas de uma vez por todas. Deste modo, pode-se chamá-las de "sociedades com identidade flexível" [Amselle, 1990]. Estas sociedades deixam um grande espaço para a novidade e para a inovação social. Nelas, os fenômenos de fusão ou cisão étnicas são comuns e não implicam necessariamente conflitos agudos.

Não se pode, no entanto acreditar que a ação do Estado não provoque nenhuma reação

por parte dos grupos minoritários cuja identidade é negada ou desvalorizada. O aumento das reivindicações de identidade que se pode observar em muitos Estados contemporâneos é a conseqüência da centralização e da burocratização do poder. A exaltação da identidade nacional pode levar somente a uma tentativa de subversão simbólica contra a afimação da identidade. Segundo o enunciado de Pierre Bourdieu:

> [...] os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles fazem de si mesmos, tudo o que os constitui como "nós" em oposição a "eles"e aos "outros"e tudo ao que eles têm um apreço e uma adesão quase corporal. O que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca a identidade [1980b, p. 69, nota 20]

Todo o esforço das minorias consiste em se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos, concedida pelo grupo dominante. Trata-se então da transformação da hetero-identidade que é frequentemente uma identidade negativa em uma identidade positiva. Em um primeiro momento, a revolta contra a estigmatização se traduzirá pela reviravolta do estigma, como no caso exemplar do *black is beautiful*. Em um segundo momento, o esforço consistirá



em impor uma definição tão autônoma quanto possível de identidade (para retomar o exemplo dos negros americanos, pode-se observar o surgimento da reivindicação de uma identidade "afro-americana" ou de *Black Muslims* ou ainda de *Black Hebrews*).

O sentimento de uma injustiça coletivamente sofrida provoca nos membros do grupo vítima de uma discriminação um forte sentimento de vinculação à coletividade. Quanto maior for a necessidade da solidariedade de todos na luta pelo reconhecimento, maior será a identificação com a coletividade. O risco é no entanto, de sair de uma identidade negada ou desacreditada para cair, por sua vez, em uma identidade que seria exclusiva, análoga à identidade dos que pertencem ao grupo dominante, e na qual todo indivíduo considerado como membro do grupo minoritário deveria se reconhecer, sob pena de ser tratado como traidor. Este fechamento em uma identidade etno-cultural, que em certos casos apaga todas as outras identidades sociais de um indivíduo, será mutilante para ele, na medida em que ela leva à negação de sua individualidade, como foi explicado por Georges Devereux:

> [...] quando uma identidade étnica *hiperinvestida* oblitera todas as outras identidades de classe, ela deixa de ser uma ferramenta ou uma caixa de ferramentas; ela se torna [...] uma camisa de força. Na realidade, a realização de uma

*diferenciabilidade coletiva* por meio de uma identidade hiperinvestida e hiperatualizada pode [...] levar a uma obliteração da *diferenciabilidade individual*. [...]
Atualizando sua identidade étnica hiperinvestida, tende-se cada vez mais a minimizar e até a negar sua própria identidade individual. E no entanto, é a dissimilaridade, *funcionalmente pertinente*, de um homem em relação a todos os outros que o torna humano: semelhante aos outros precisamente pelo seu alto grau de diferenciação. É isto que lhe permite atribuir a si mesmo "uma identidade humana" e, conseqüentemente, também uma identidade pessoal [1972, p.162 - 163].

## A identidade multidimensional

Na medida em que a identidade resulta de uma construção social, ela faz parte da complexidade do social. Querer reduzir cada identidade cultural a uma definição simples, "pura", seria não levar em conta a heterogeneidade de todo grupo social. Nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional. O caráter flutuante que se presta a diversas interpretações ou manipulações é característico da identidade. É isto que dificulta a definição desta identidade.

Querer considerar a identidade como monolítica impede a compreensão dos fenômenos de identidade mista que são freqüentes em toda



sociedade. A pretensa "dupla identidade" dos jovens de origem imigrante está ligada, na realidade, a uma identidade mista [Giraud, 1987]. Ao contrário do que afirmam certas análises, estes jovens não têm duas identidades opostas entre as quais eles se sentiriam divididos, o que explicaria sua perturbação de identidade e sua instabilidade psicológica e/ou social. Esta representação nitidamente desqualificante vem da incapacidade de pensar o misto cultural. Ela é explicada também pelo medo obsessivo de uma dupla lealdade que é veiculada pela ideologia nacional. Na realidade, como cada um faz a partir de suas diversas vinculações sociais (de sexo, de idade, de classe social, de grupo cultural...), o indivíduo que faz parte de várias culturas fabrica sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais. O resultado é, então, uma identidade sincrética e não dupla, se entendermos por isso uma adição de duas identidades para uma só pessoa. Como já foi dito, esta "fabricação" se faz somente em função de um contexto de relação específico a uma situação particular.

O recurso à noção de "dupla identidade" está ligado às lutas de classificação evocadas anteriormente. A concepção negativa da "dupla identidade" permite que se desqualifiquem socialmente certos grupos, principalmente as populações vindas da imigração. Num sentido inverso, será elaborado um discurso para reabilitar estes grupos, fazendo a apologia da "dupla

identidade" como algo que representa um enriquecimento . Mas qualquer que seja a representação da suposta "dupla identidade", positiva ou negativa, ambas estão ligadas ao mesmo erro analítico.

Os encontros dos povos, as migrações internacionais multiplicaram estes fenômenos de identidade sincrética cujo resultado desafia as expectativas, sobretudo quando elas são baseadas em uma concepção exclusiva da identidade. Para tomar um exemplo, no Maghreb (norte da África) tradicional não é raro que os membros das velhas famílias judias presentes há séculos sejam chamados de "Judeus árabes", dois termos que parecem hoje pouco conciliáveis desde o crescimento dos nacionalismos.

Em um contexto completamente diferente, o do Peru contemporâneo, existem peruanos chamados de *Chinos* que se reconhecem como tais. São os descendentes dos imigrantes chineses, chegados ao Peru no século XIX, após a abolição da escravatura. Eles se sentem hoje totalmente peruanos mas continuam muito ligados a sua identidade chinesa. Isto não choca no Peru, país que elegeu e reelegeu recentemente um filho de imigrantes japoneses para a presidência da República, sem que a maioria dos peruanos (mesmo dos que não votaram nele) considere esta eleição uma ameaça para a identidade nacional.

De fato, cada indivíduo integra, de maneira sintética, a pluralidade das referências identificatórias que estão ligadas à sua história. A identidade cultural remete a grupos culturais de referência cujos limites não são coincidentes. Cada indivíduo tem consciência de ter uma identidade de forma variável, de acordo com as dimensões do grupo ao qual ele faz referência em tal ou tal situação relacional. Um mesmo indivíduo, por exemplo, pode se definir, segundo o caso, como natural de Rennes, como bretão, como francês, como europeu e talvez até como ocidental. A identidade funciona, por assim dizer, como as bonecas russas, encaixadas umas nas outras [Simon, 1979, p. 31]. Mas, apesar de ser multidimensional, a identidade não perde sua unidade.

Esta identidade com múltiplas dimensões em geral não causa problema e é bem aceita. O que causa problema para alguns é a "dupla identidade" cujos pólos de referência estariam situados no mesmo nível. No entanto, não se sabe por que a capacidade de integrar várias referências identificatórias em uma só identidade não funcionaria, a menos que uma autoridade dominadora a proibisse em nome da identidade exclusiva.

É verdade que, mesmo no caso de uma integração de duas referências de mesmo nível em uma só identidade, os dois níveis raramente são equivalentes, pois remetem a grupos que não estão quase nunca em uma posição de equivalência no contexto de uma dada situação.

A identidade é tão difícil de se delimitar e de se definir, precisamente em razão de seu caráter multidimensional e dinâmico. É isto que lhe confere sua complexidade mas também o que lhe dá sua flexibilidade. A identidade conhece variações, presta-se a reformulações e até a manipulações.

Para sublinhar esta dimensão mutável da identidade que não chega jamais a uma solução definitiva, certos autores utilizam o conceito de "estratégia de identidade". Nesta perspectiva, a identidade é vista como um meio para atingir um objetivo. Logo, a identidade não é absoluta, mas relativa. O conceito de estratégia indica também que o indivíduo, enquanto ator social, não é desprovido de uma certa margem de manobra. Em função de sua avaliação da situação, ele utiliza seus recursos de identidade de maneira estratégica. Na medida em que ela é um motivo de lutas sociais de classificação que buscam a reprodução ou a reviravolta das relações de dominação, a identidade se constrói através das estratégias dos atores sociais.

No entanto, recorrer ao conceito de estratégia não deve levar a pensar que os atores sociais são totalmente livres para definir sua identidade segundo interesses materiais e simbólicos do momento. As estratégias devem necessariamente levar em conta a situação social, a relação de força entre os grupos, as manobras dos outros, etc. Mesmo que a identidade se preste à instrumentalização por sua plasticidade - segundo Devereux ela seria uma "ferramenta" e até uma "caixa de ferramentas" - não é possível aos grupos e aos indivíduos fazer o que quer que desejem em matéria de identidade: a identidade é sempre a resultante da identificação imposta pelos outros e da que o grupo ou o indivíduo afirma por si mesmo.

Um tipo extremo de estratégia de identificação consiste em ocultar a identidade pretendida para escapar à discriminação, ao exílio ou até ao massacre. Um caso histórico exemplar desta estratégia é o dos Marranos. Os Marranos são os judeus da Península Ibérica que se converteram exteriormente ao catolicismo no século XV para escapar à perseguição e à expulsão, continuando fiéis à sua fé ancestral e mantendo secretamente um certo número de ritos tradicionais. A identidade judaica pôde assim ser transmitida clandestinamente no seio de cada família durante séculos, de geração em geração, até poder se afirmar novamente em público.

Emblema ou estigma, a identidade pode então ser instrumentalizada nas relações entre os grupos sociais. A identidade não existe em si mesma, independentemente das estratégias de afirmação dos atores sociais que são ao mesmo tempo o produto e o suporte das lutas sociais e políticas [Bell, 1975]. Ao se enfatizar o caráter estratégico da identidade, pode-se ultrapassar o falso problema da veracidade científica das afirmações de identidade.

Segundo Bourdieu, o caráter estratégico da identidade não implica necessariamente uma perfeita consciência dos objetivos buscados pelos indivíduos e tem a vantagem de dar conta dos fenômenos de eclipse ou de despertar de identidade. Esses fenômenos suscitam muitos comentários contestáveis, pois são marcados na maior parte das vezes por um certo essencialismo. Por exemplo, o que foi chamado nos anos setenta, na América do Norte e na América do Sul, de "despertar índio" não pode ser considerado como a ressurreição pura e simples de uma identidade que teria conhecido um eclipse e que teria se mantido invariável (certos autores evocam de maneira inapropriada um "estado de hibernação" para descrever tal fenômeno). Trata-se na realidade da reinvenção estratégica de uma identidade coletiva em um contexto completamente novo: o contexto do aumento dos movimentos de reivindicação das minorias étnicas nos Estados-nações contemporâneas.

De uma maneira mais geral, o conceito de estratégia pode explicar as variações de identidade, que poderiam ser chamadas de deslocamentos de identidade. Ele faz aparecer a relatividade dos fenômenos de identificação. A identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo as situações. Ela está sem cessar em movimento; cada mudança social leva-a a se reformular de modo diferente.

Em um estudo sugestivo, Françoise Morin [1990] analisa as recomposições da identidade



dos haitianos imigrados para Nova York. A primeira geração da primeira grande onda migratória (década de sessenta), vinda da elite mulata do Haiti, optará pela assimilação à nação americana, mas acentuando tudo o que pudesse evocar uma certa "brancura" e a "distinção" para se diferenciar dos Negros americanos e escapar da relegação social. A segunda onda migratória (década de setenta), composta essencialmente de famílias da classe média (de cor negra), diante das dificuldades de integração, escolherá uma outra estratégia, a da afirmação da identidade haitiana, para evitar qualquer risco de confusão com os negros dos Estados Unidos; a utilização sistemática da língua francesa, inclusive em público, e o esforço para se fazer reconhecer como grupo étnico específico serão os instrumentos privilegiados desta estratégia. Quanto aos jovens haitianos, sobretudo os da "segunda geração", sensíveis à desvalorização social cada vez maior da identidade haitiana nos anos oitenta nos Estados Unidos, devido ao drama dos *boat people* naufragados na costa da Flórida e da classificação de sua comunidade como "grupo de risco" no desenvolvimento da Aids, eles rejeitam esta identidade e reivindicam uma identidade transnacional caribenha, aproveitando o fato de Nova York ter se transformado, devido à imigração, na primeira cidade caribenha do mundo.

## As "fronteiras" da identidade

O exemplo anterior mostra claramente que toda identificação é ao mesmo tempo diferenciação. Para Barth [1969], no processo de identificação o principal é a vontade de marcar os limites entre "eles" e "nós" e logo, de estabelecer e manter o que chamamos de "fronteira". Mais precisamente, a fronteira estabelecida resulta de um compromisso entre a que o grupo pretende marcar e a que os outros querem lhe designar. Trata-se, evidentemente de uma fronteira social, simbólica. Ela pode, em certos casos, ter compensações territoriais, mas isto não é o essencial.

O que separa dois grupos etno-culturais não é em princípio a diferença cultural, como imaginam erroneamente os culturalistas. Uma coletividade pode perfeitamente funcionar admitindo em seu seio uma certa pluralidade cultural. O que cria a separação, a "fronteira", é a vontade de se diferenciar e o uso de certos traços culturais como marcadores de sua identidade específica. Grupos muito próximos culturalmente podem se considerar completamente estranhos uns em relação aos outros e até totalmente hostis, opondo-se sobre um elemento isolado do conjuto cultural.

A análise de Barth permite escapar à confusão tão freqüente entre "cultura" e "identidade". Participar de certa cultura particular não implica automaticamente ter certa identidade



particular. A identidade etno-cultural usa a cultura, mas raramente toda a cultura. Uma mesma cultura pode ser instrumentalizada de modo diferente e até oposto nas diversas estratégias de identificação.

Segundo Barth, a etnicidade que é o produto do processo de identificação, pode ser definida como a organização social da diferença cultural. Para explicar a etnicidade o importante não é estudar o conteúdo cultural da identidade mas os mecanismos de interação que, utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva mantêm ou questionam as "fronteiras" coletivas.

Contrariamente a uma convicção largamente difundida, as relações contínuas de longa duração entre grupos étnicos não levam necessariamente ao desaparecimento progressivo das diferenças culturais. Freqüentemente, ao contrário, estas relações são organizadas para manter a diferença cultural. Às vezes, elas provocam até uma acentuação desta diferença através do jogo da defesa (simbólica) das fronteiras de identidade. Entretanto, as "fronteiras" não são imutáveis. Para Barth, todas as fronteiras são concebidas como uma demarcação social suscetível de ser constantemente renovada pelas trocas. Qualquer mudança na situação social, econômica ou política pode provocar deslocamentos de fronteiras. O estudo destes deslocamentos é necessário se quisermos explicar as variações de identidade. A análise da identidade não pode então se contentar com uma abordagem sincrô-

nica e deve ser feita também em um plano diacrônico.

Logo, não existe identidade cultural em si mesma, definível de uma vez por todas. A análise científica não deve pretender achar a verdadeira definição das identidades particulares que ela estuda. A questão não é saber, por exemplo, quem são "verdadeiramente" os Corsos, mas o que significa recorrer à identificação "corsa". Se admitirmos que a identidade é uma construção social, a única questão pertinente é: "Como, por que e por quem, em que momento e em que contexto é *produzida, mantida ou questionada* certa identidade particular?"



# 7 Conteúdos e Usos Sociais da Noção da Cultura

Há algumas décadas, a noção de cultura obtém um sucesso crescente. A palavra tende a suplantar outros termos que haviam sido mais usados anteriormente, como "mentalidade", "espírito", "tradição" e até "ideologia". Este sucesso é devido em parte a uma certa vulgarização da antropologia cultural, vulgarização que não acontece sem certas interpretações errôneas ou sem simplificação excessiva; desta disciplina retomam-se, freqüentemente as teses mais discutíveis de seu início, já abandonadas pela maior parte dos antropólogos.

"Cultura" foi introduzida recentemente em campos semânticos que ela não freqüentava anteriormente. A palavra é correntemente utilizada nos dias de hoje pelo vocabulário político: evoca-se assim a "cultura de governo" à qual se compara a "cultura de oposição". Um dirigente do partido socialista se referia, em outubro de 1995, no jornal *Le Monde*, à "cultura de descentralização" (que se opõe implicitamente à "cultura de centralização"). Outro exemplo: durante o jornal radiofônico das 13 horas da emissora France Inter do dia 11 de setembro de 1995, foi citada a seguinte declaração de um alto funcionário da ONU a respeito do conflito militar na

Bósnia: "Não está na cultura da ONU colocar sacos de areia diante dos postos dos Capacetes Azuis." Assiste-se, há algum tempo, a uma proliferação do uso de "cultura" nos círculos do poder.

O próprio vocabulário religioso não escapa ao que parece ser um fenômeno lingüístico característico da época atual. Após o Concílio do Vaticano II, nos anos sessenta, os teólogos católicos criaram a noção de "inculturação" (a partir do modelo de "aculturação") que designa a integração da mensagem evangélica a cada uma das culturas dos povos que formam a humanidade e não, como se poderia pensar, o desenvolvimento da incultura (no sentido de ignorância). A partir de então, adeptos do relativismo cultural, eles pretendiam que esta noção significasse o dever da Igreja de respeitar as culturas autóctones.

Em abril de 1995, o Papa João Paulo II publicou a encíclica *Evagelium Vitae* sobre "o valor e a inviolabilidade da vida humana". Ele denuncia aí, em um vocabulário que se pretende moderno, o que chama de "cultura da morte", ou seja, "a cultura que leva ao aborto". Independentemente do fato, surpreendente por si mesmo, que o Papa use a expressão "cultura da morte" somente para se referir ao aborto e não a outros casos (como por exemplo a pena de morte), pode-se observar que se trata de um abuso de linguagem que leva a um absurdo. De fato, toda cultura, no sentido antropológico do termo, é globalmente orientada para a reprodução



da vida. Por esta razão, aliás, cada cultura pretende ser uma resposta à questão da morte. Cada uma delas define uma certa relação dos vivos com a morte e com os mortos e procura dar um sentido às diferentes formas que a morte pode tomar, porque ao dar um sentido à morte, dá-se um sentido à vida. A expressão criada pelo Papa é então uma contradição nos termos. E se devêssemos dar-lhe razão, todas as culturas humanas deveriam ser chamadas de "culturas da morte", pois raras sociedades humanas não admitiram ou praticaram uma forma ou outra de aborto e/ou infanticídio.

Os exemplos que acabam de ser citados são suficientes para mostrar que o uso sem controle da noção de cultura provoca uma confusão conceitual. Evidentemente, não se trata aqui de passar em revista todos os usos atuais desta palavra. No entanto, o exame de alguns casos recentes e significativos da aplicação do conceito de cultura a um campo particular pode mostrar a defasagem que se produz cada vez mais entre o uso social, isto é, ideológico e o uso científico do conceito.

## A noção de "cultura política"

Como foi dito anteriormente, a palavra "cultura" invadiu recentemente a cena política. Ela se tornou um termo corrente do vocabulário político contemporâneo, sendo usada a tal ponto pelos atores políticos que passou a pare-

cer uma mania. Talvez, usando um termo "nobre", eles pretendam dar uma certa legitimidade a suas declarações, pois "cultura" não é desacreditada como a palavra "ideologia".

Este uso abusivo do termo não deve levar à renúncia de seu uso na sociologia política ou a ocultar o interesse das relações entre fenômenos culturais e fenômenos políticos. Questões essenciais para as sociedades contemporâneas levam a questionar estas relações, como por exemplo a questão da universalidade dos "direitos humanos" [Abou, 1992]. Para apreender a dimensão cultural em política, os pesquisadores recorrem à noção de "cultura política". Esta noção foi elaborada no contexto da independência dos países colonizados. A formação de novos Estados no Terceiro Mundo revelou que a importação de instituições democráticas não era suficiente para garantir o funcionamento da democracia. A sociologia foi levada então a se interrogar sobre os fundamentos culturais da democracia. Todo sistema político surge ligado a um sistema de valores e representações ou seja, a uma cultura, característica de uma dada sociedade. Neste primeiro nível de reflexão, a noção de cultura política está muito ligada ao que se chamava "caráter nacional".

O que fez o sucesso da noção de cultura foi a sua orientação comparatista. Ela deveria permitir que se compreendesse o que favorecia a eficiente implantação das instituições modernas. Dois pesquisadores americanos, Gabriel



Almond e Sidney Verba, submeteram cinco países à comparação (Estados Unidos, Grã-Bretanha, Alemanha, Itália e México) a partir da análise de diversas formas de comportamentos políticos. Eles chegaram a uma tipologia das culturas e das estruturas políticas funcionalmente adaptadas a estas culturas: à cultura "paroquial", baseada nos interesses locais, corresponde uma estrutura política tradicional e decentralizada; à cultura "de sujeição", que cultiva a passividade dos indivíduos, corresponde uma estrutura autoritária; enfim, a cultura "da participação" é acompanhada da estrutura democrática. Toda cultura política concreta é mista e os três modelos de cultura podem coexistir. Mas a maior ou menor adequação do modelo dominante e da estrutura explica o funcionamento satisfatório, em maior ou menor grau, do sistema político e em particular, das instituições democráticas [Almond e Verba, 1963].

A análise foi sendo progressivamente afinada. Ao invés de procurar caracterizar, de maneira necessariamente esquemática, as culturas políticas nacionais, os sociólogos passaram a se interessar cada vez mais pelas diversas subculturas políticas que existem no interior de uma mesma sociedade, pois todas as nações contemporâneas possuem uma pluralidade de modelos de valores que orientam as atitudes e os comportamentos políticos. No caso da França, os pesquisadores procuram elucidar os modelos culturais que estão na base das oposições direi-

ta-esquerda ou de uma maneira ainda mais precisa, das distinções entre as diferentes direitas e esquerdas.

O desenvolvimento da antropologia política levou, aliás, a reconsiderar a própria idéia do que é político, idéia que não tem o mesmo sentido nas diferentes sociedades. As concepções do poder, do direito, da ordem podem mostrar-se profundamente divergentes, pois são determinadas pelas relações com os outros elementos dos sistemas culturais considerados. A política, como categoria autônoma de pensamento e de ação não existe de maneira universal, o que complica a análise comparativa. Não há necessariamente em todas as sociedades uma cultura política reconhecida e transmitida como tal. Procurar compreender as significações das ações políticas em uma dada sociedade é então inevitavelmente referir-se ao conjunto do sistema de significações que forma a cultura da sociedade estudada.

Paralelamente a estes questionamentos, os pesquisadores procuraram elucidar os mecanismos de transmissão das opiniões e das atitudes políticas de geração em geração. O tema da socialização política foi objeto de várias pesquisas tanto sobre a infância quanto sobre a idade adulta. Estes trabalhos mostraram a forte similitude de comportamentos políticos entre as crianças e seus pais. No entanto, a socialização política não pode ser confundida com os efeitos de uma pura e simples educação familiar. Annick



Percheron evidenciou a complexidade da socialização política das crianças, que não consiste em uma série de aprendizados formalizados, mas que está bem mais ligada a "transações" permanentes e informais entre as crianças e os agentes socializadores entre os quais se situam a família e os professores. A socialização política toma a forma de um acordo, de uma concessão entre as aspirações do indivíduo e os valores dos diferentes grupos com os quais ele está relacionado. Ela não é adquirida de forma definitiva, mas produzida progressivamente e, na maior parte dos casos, de maneira não intencional. Como todo processo de socialização, ela participa diretamente da construção da identidade do indivíduo [Percheron, 1974].

## A noção de "cultura de empresa"

### "Cultura de empresa" e gerenciamento

A noção de "cultura de empresa" não é uma criação das ciências sociais. Ela é originária do mundo da empresa e obteve rapidamente um grande sucesso.

Nos Estados Unidos a expressão apareceu pela primeira vez na década de setenta. As empresas americanas buscavam naquele momento enfrentar uma concorrência japonesa cada vez mais agressiva e encontrar um meio de mobilizar seus empregados. Pensou-se então que o

tema da cultura de empresa deveria permitir que se enfatizasse a importância do fator humano na produção [Sainsaulieu, 1987, p.206].

Na França, a noção fez sua aparição no começo dos anos oitenta nos discursos dos responsáveis pelo gerenciamento. É significativo que o tema da cultura de empresa tenha sido desenvolvido durante uma crise econômica. É provável que o sucesso obtido por este tema se deva ao fato de ele ter surgido como uma resposta à crítica que as empresas suscitavam em pleno período de crise do emprego e de reestruturação industrial. Diante da dúvida e das suspeitas, o uso da noção de cultura representava então para os dirigentes de empresa, um meio estratégico para tentar obter dos trabalhadores sua identificação e sua adesão aos objetivos que eles haviam definido.

A idéia de cultura de empresa teve reconhecimento, além disso, pelas conseqüências das fusões ou das concentrações que aconteceram em grande número na fase de crescimento econômico, anterior à crise. O choque das "mentalidades" e as dificuldades relacionais dele resultantes levaram a refletir em novos termos sobre o funcionamento da empresa. A imagem que os assalariados tinham de sua empresa como instituição forte, destinada a perdurar indefinidamente, se degradou pouco a pouco e desmoronou com a irrupção da crise econômica e as reestruturações industriais.



As equipes de direção, nos anos oitenta procuraram reabilitar a empresa através de um discurso humanista, para obter dos assalariados comportamentos leais e eficazes. No discurso gerencial, tira-se partido da polissemia do termo "cultura", ainda que o sentido antropológico predomine. Mas o uso antropológico adotado com maior freqüência é o mais contestado. Este uso remete a uma concepção de cultura como dependente de um universo fechado, imutável, em maior ou menor grau, caracterizando uma coletividade pretensamente homogênea com contornos bem definidos. Nesta concepção redutora da cultura, supõe-se que ela determine as atitudes e os comportamentos das indivíduos. A cultura de empresa, nesta perspectiva, deveria impor seu sistema de representações e de valores aos membros da organização.

Pode-se ver claramente o benefício simbólico que as direções de empresas obtiveram de tal noção. Para elas, a cultura da empresa não depende diretamente dos assalariados, ela é, de certa forma, preexistente e se impõe a eles. Não aderir à cultura da empresa é, de certo modo excluir-se da organização.

Com o pretexto da cultura e usando a garantia "científica" das ciências sociais, não se está longe de voltar à idéia ultrapassada do "espírito da casa". A exaltação do "espírito da casa" caracterizou por longo tempo o patronato francês, profundamente marcado pelo paternalismo e por uma concepção familiar da autoridade. A

ideologia subjacente é a da harmonia familiar, do consenso, da supressão das contradições. A "casa" apaga as diferenças (de classes) entre indivíduos e entre grupos.

A concepção gerencial da cultura adotou do conceito antropológico de cultura apenas o que podia servir a seus objetivos, isto é, uma interpretação culturalista muito empobrecida segundo a qual a cultura domina (em todos os sentidos do termo) o indivíduo. Interpretação elaborada para dar conta de realidades muito diferentes e de qualquer maneira abandonada há muito tempo pelos pesquisadores. Em nenhuma situação as empresas podem ser encaradas como tribos (no entanto esta palavra também está em voga no vocabulário gerencial) ou com famílias.

Vista por este ângulo, a cultura de empresa não é definitivamente uma noção analítica, mas sim uma manipulação ideológica do conceito etnológico de cultura, destinada a legitimar a organização do trabalho no interior de cada empresa. A empresa pretende definir sua cultura do mesmo modo que ela define seus empregos: em outras palavras, aceitar o emprego é aceitar a cultura da empresa (entendida neste sentido).

Atualmente a expressão "cultura de empresa" faz parte do vocabulário das escolas superiores de administração de empresas. Na falta de uma formação em ciências sociais, os profissionais saídos destas escolas geralmente adotam



do conceito de cultura apenas o que lhes parece aplicável diretamente na gestão das empresas, ignorando o desenvolvimento das pesquisas que mostram a complexidade de todo sistema cultural.

## A abordagem sociólogica da cultura de empresa

Sem recorrer à noção de "cultura de empresa", os sociólogos já haviam abordado direta ou indiretamente a questão da cultura na empresa. Suas análises evidenciam um universo cultural heterogêneo, relacionado com a heterogeneidade social das diferentes categorias de trabalhadores. Estes trabalhadores não chegam desprovidos de cultura na empresa. Eles importam para ela, em certos casos, culturas de profissão, e às vezes uma cultura de classe (a "cultura operária"). Alguns estudos mostraram a importância destas culturas na organização dos comportamentos dos assalariados na empresa. Estas culturas não são fundamentalmente dependentes de uma empresa específica.

Para os sociólogos, a noção de cultura de empresa é usada para designar o resultado das confrontações culturais entre os diferentes grupos sociais que compõem a empresa. A cultura de empresa não existe fora dos indivíduos que pertencem à empresa; ela não pode ser preexistente a eles; ela é construída nas suas interações.

Mesmo nos dias de hoje, em que as culturas de profissão tendem a se enfraquecer e até a desaparecer, os assalariados não são, em nenhum caso, dependentes culturalmente da organização. Sua criatividade cultural se manifesta de todas as maneiras. Evidentemente ela não é infinita e depende em parte da posição destes assalariados no sistema social da empresa.

Renaud Sainsaulieu [1977] mostrou assim que, segundo as categorias socio-profissionais, podiam-se definir diferentes esquemas de comportamento em uma empresa. Ele reduziu estes comportamentos a quatro modelos culturais principais. Uma primeira cultura, que caracteriza principalmente os operários e trabalhadores não qualificados, é marcada pelo caráter fusional da relações na qual o coletivo é valorizado enquanto refúgio e proteção contra as divisões. Uma segunda cultura remete, ao contrário, à aceitação das diferenças e à negociação. Ela existe principalmente entre os operários profissionais, mas podemos encontrá-la também entre certos técnicos que exercem funções na administração. A terceira cultura corresponde às situações de mobilidade profissional prolongada que é vivida geralmente pelos executivos autodidatas ou pelos técnicos. O modo de funcionamento relacional é nestes casos o das afinidades seletivas e da desconfiança em relação aos grupos constituídos na empresa. Enfim, a quarta cultura presente nos meios de trabalho se caracteriza pela dependência e pelo retraimento. Ela



é encontrada principalmente entre os operários não qualificados desprovidos de memória operária: trabalhadores imigrantes, operários agrícolas, mulheres, jovens. Para eles, a empresa é vivida sobretudo como um meio de um projeto exterior.

Evidentemente, estas culturas são modelos ideais, no sentido weberiano do termo, que não correspondem nunca de maneira perfeita a uma categoria de trabalhadores e que são sujeitas à evolução. O interesse da análise de Sainsaulieu vem do fato de ter demonstrado que no interior de uma mesma empresa diferentes culturas coexistiam e se cruzavam.

Outro mérito dos trabalhos de Sainsaulieu é ter evidenciado que a desqualificação não significava ausência de cultura própria e incapacidade de qualquer iniciativa de ordem cultural na empresa. Outras pesquisas mostraram igualmente que o operário não era totalmente dependente da organização, mesmo nas situações mais alienantes. Os sociólogos do trabalho sublinharam, em um primeiro momento, nos anos cinqüenta e sessenta, o caráter alienante do trabalho taylorizado. Mas a alienação não é total e a alienação social não se confunde necessariamente com a alienação cultural.

Philippe Bernoux [1981] desenvolveu, por sua vez, uma análise dos comportamentos de apropriação do universo do trabalho pelos trabalhadores menos qualificados e com menos acesso ao poder. Estes comportamentos são

práticas freqüentemente ilegítimas, às vezes dificilmente localizáveis, mas significativas de uma resistência cultural ao despojamento absoluto feito pela organização. A "apropriação" se manifesta por diversas estratégias que visam salvaguardar um mínimo de autonomia. Ela não é um ato puramente individual nem uma reação (abstrata) de classe, mas uma conduta que remete a um grupo de vinculação, isto é, um grupo de trabalho concreto que compartilha de uma cultura comum, feita de uma linguagem comum, de um modo de comportamento comum, de sinais de reconhecimento de uma identidade comum, etc.

As práticas de apropriação são numerosas e diversas. Elas dizem respeito ao trabalho em si e à sua organização, ao espaço e ao tempo de trabalho que os trabalhadores vão tentar recompor à sua maneira, na medida do possível e também ao produto do trabalho. Trata-se de opor à lógica taylorista uma outra lógica cultural, baseada na independência e no prazer.

Uma ilustração particularmente significativa desta vontade de apropriação é dada pela prática de usar o tempo do empregador para produzir para si. Michel de Certeau observou que esta prática não questiona o trabalho em si, mas uma certa organização do trabalho. Não se trata de subtrair bens (usa-se em geral apenas os restos), mas de subtrair tempo à empresa para não se deixar aprisionar no tempo "organizado", cronometrado. Significa mostrar através de



sua "obra" uma habilidade própria. É afirmar sua aptidão para criar, para inventar. É opor uma lógica do desinteresse, da gratuidade e até da doação (guarda-se raramente para si as realizações deste tempo) à lógica mercante do lucro. Mas esta prática somente é possível devido à cumplicidade dos outros membros do grupo. Somente quando uma cultura comum une os membros de um mesmo grupo de trabalho, a prática de subtrair o tempo do empregador torna-se realizável. Por isso mesmo, ela é uma expressão da cultura do grupo [de Certeau, 1980, p.70 -74].

Talvez fosse mais correto falar de uma "microcultura" de grupo. É difícil definir a cultura de uma empresa e seria talvez mais plausível para o pesquisador identificar microculturas no interior da empresa. As microculturas que são "inventadas" pelos empregados mostram que a cultura da empresa não é um dado prévio que os trabalhadores deveriam necessariamente adotar. Se a própria empresa pode ser produtora de sistemas culturais, isto não significa que a cultura seja uma pura e simples emanação da administração. Quem "fabrica" a cultura da empresa? Evidentemente, todos os atores sociais que pertencem à empresa. Como se "fabrica" a cultura da empresa? Certamente não por decisão autoritária, mas por todo um complexo jogo de interações entre os grupos que compõem a empresa.

Para chegar a definir a cultura de uma empresa, é preciso então partir das microculturas dos grupos que dela fazem parte. Tanto estas mi-

croculturas como a própria organização, garantem o funcionamento cotidiano dos ateliês, dos escritórios, delimitam territórios, definem ritmos de trabalho, organizam as relações entre trabalhadores, imaginam soluções para os problemas técnicos da produção. Evidentemente, estas microculturas são criadas considerando o contexto próprio da empresa, especialmente das limitações da organização formal do trabalho e da tecnologia utilizada. Mas elas não são determinadas por estes dois elementos; elas dependem também dos indivíduos que constituem o grupo de trabalho. Uma mesma organização formal, acompanhada de uma mesma tecnologia não leva necessariamente a uma microcultura idêntica: as características do grupo de trabalho desempenham um papel fundamental na produção cultural. Estas microculturas informais, produzidas pelos próprios assalariados, são ao mesmo tempo criadoras e reguladoras das microcomunidades de trabalho [Liu, 1981].

Definitivamente, a "cultura de empresa" se situa na interseção das diferentes microculturas presentes no interior da empresa. Estas microculturas não estão necessariamente em harmonia umas com as outras. Seu contato não se faz obrigatoriamente sem choque. Relações de força culturais surgem e se traduzem tanto aqui como em outros lugares, pelos conteúdos sociais. Em outras palavras, a noção de "cultura de empresa" tem uma pertinência sociológica mas não para designar um sistema cultural de onde



teriam sido excluídos todas as contradições e todos os conflitos.

Além disso, não se pode estudar a cultura de empresa independentemente do ambiente que a cerca. A empresa não constitui um universo fechado que poderia produzir uma cultura perfeitamente autônoma. Ao contrário, a empresa moderna é muito dependente de seu ambiente, tanto no plano econômico quanto no plano social e cultural. Atualmente, uma análise sociológica da empresa não pode mais abstrair o contexto. Em outras palavras, a cultura de empresa não pode ser reduzida a uma simples cultura organizacional.

Uma série de pesquisas evidenciaram o impacto das culturas nacionais sobre as culturas de empresa [Iribarne, 1989]. A partir de pesquisas comparativas, pôde-se demonstrar que empresas idênticas instaladas em países diferentes funcionavam segundo sistemas culturais diferentes. Michel Crozier [1963] foi um dos primeiros a colocar em evidência a existência de um modelo cultural francês de organização de empresa, marcado pelo formalismo burocrático e pela extrema centralização das estruturas e correspondendo a uma tendência profunda da sociedade francesa.

Durante a década de setenta escreveu-se muito sobre o "modelo japonês" de empresa. Os especialistas do gerenciamento, fascinados pelo sucesso industrial e comercial do Japão, pensaram ter descoberto nele um novo modelo uni-

versal de organização de resultados particularmente eficientes. Mas eles mudaram rapidamente de idéia. O modelo japonês não era facilmente transponível para outros países, como foi constatado com a implantação de empresas japonesas nos Estados Unidos e na Europa. O modelo era totalmente japonês, no sentido estrito do termo, isto é, diretamente inspirado nos aspectos fundamentais da cultura japonesa e de acordo com as estruturas sociais do Japão.

Ao dizer isto, não é necessário cair em uma explicação "culturalista" simplista. Por um lado, as culturas nacionais não são imóveis, imutáveis, e, por outro lado, elas não determinam de maneira absoluta as culturas de empresa. A relação entre as duas é também função das circunstâncias históricas da situação social e política. Estudos recentes mostraram precisamente que, no período de crise econômica e, logo, social, dos anos oitenta, o modelo japonês que parecia sem falhas não funcionava mais tão bem quanto antes.

As pesquisas sociológicas e etnológicas mostram então a complexidade do que chamamos de "cultura de empresa". Ela não é, em nenhum caso, a pura e simples emanação do sistema organizacional. Ela é, ao mesmo tempo, o reflexo da cultura ambiente e uma produção nova elaborada no interior da empresa através de uma série de interações existentes em todos os níveis entre os que pertencem à mesma organização. O interesse em se falar em cultura de empresa, no sentido antropológico do termo "cultura", está



na designação da resultante complexa em um dado momento, de um processo de construção cultural que nunca está acabado. Este processo coloca em jogo grupos de atores e de fatores muito diversos sem que nenhum grupo possa ser considerado como único dono do jogo.

---

### As grandes escolas e a cultura

Por serem muito ligadas ao mundo empresarial, as grandes escolas francesas seguiram rapidamente o movimento de renovação do vocabulário introduzido pelas empresas. Passou-se assim de um discurso sobre o "espírito" a um discurso sobre a "cultura". Anteriormente, cada grande escola afirmava sua diferença não somente apresentando a especificidade da formação profissional que ela ministrava a seus alunos, mas também, e sobretudo, enfatizando o "espírito" que lhe era próprio e que seria comum a todos os alunos saídos desta mesma escola: o "espírito X" (Politécnico), atendendo a interesses, não podia ser confundido com o "espírito das Minas"; o "espírito Gadg'arts" não tinha nada em comum com o "espírito Central", etc.

No entanto, quando se tratava de definir as características do "espírito" que se defendia, as definições eram extremamente imprecisas e pouco diferenciáveis umas das outras. Pouco importava, na realidade, que fosse impossível de-

monstrar a existência e a especificidade deste espírito. O que contava para cada escola era a crença em um espírito comum imaginário, freqüentemente ritualizado, capaz de criar o espírito de corpo dos seus antigos alunos.

Considerando o caráter inalcançável e extremamente abstrato do espírito da escola, a noção de cultura, compreendida no sentido dado pelas empresas pareceu muito mais adaptado à promoção interna e externa de uma imagem positiva da instituição, A partir de então, boa parte das escolas reivindicou o reconhecimento de sua própria cultura. A polissemia da palavra "cultura" permite que se jogue, ao mesmo tempo, com o sentido nobre do termo e com seu sentido etnológico particularista. Em seu discurso promocional, cada uma apresenta sua cultura como profundamente original. Devido a uma vulgarização superficial do conceito científico de cultura, a escola reproduz os erros de certas análises, em sua definição de cultura. A cultura da escola é supostamente homogênea, e é apresentada como uma espécie de essência (o que é coerente com a idéia anterior de espírito de escola) que estaria necessariamente impregnada em todos os alunos. Cada cultura é pretensamente única, considerada como insubstituível e mesmo indispensável. Nesta lógica, que retoma o raciocínio do relativismo cultural radical, cada um conclui que sua cultura de escola não pode ser comparada a qualquer outra e é até incompreensível para os



que não fazem parte dela. Isto permite que se recuse *a priori* qualquer análise desta cultura vinda do seu exterior.

Ao apresentarmos as grandes escolas e suas culturas como unidades singulares, independentes umas das outras, não pretendemos que elas existam em um estado isolado, perfeitamente autônomas. Cada uma delas deseja afirmar sua diferença precisamente porque elas estão em concorrência umas com as outras. Como demonstrou Bourdieu [1989], todas elas pertencem a um mesmo sistema das grandes escolas, no interior do qual estão unidas por relações objetivas. Em outras palavras, não são tanto as caraterísticas intrínsecas de uma escola como instituição singular que explicam o seu discurso sobre sua própria cultura, mas a posição que ela ocupa em relação às outras no sistema geral. A cultura de cada escola é, ao mesmo tempo, uma forma de racionalização da posição ocupada e um meio para se distinguir das outras escolas. Uma mudança de posição de uma escola provoca conseqüentemente uma mudança da definição que esta escola dá de sua cultura.

No nível de análise microssociológico, considerando que as grandes escolas funcionam como "instituições totais" - isto é, "lugares de residência e de trabalho", "isolados do mundo exterior", em que a organização da vida coletiva é "minuciosamente regrada" [Goffman, 1961] - o pesquisador poderá descrever, como na etno-

grafia, as microculturas que ligam entre si os alunos de cada escola.

Estas microculturas são transmitidas pelos antigos alunos aos novos por meio de uma doutrinação sistemática, desde sua chegada à escola e em particular através dos ritos de trote que são apenas a parte mais visível do aprendizado cultural. Certos ritos são objeto de uma codificação extremamente minuciosa. Um dos casos mais significativos é talvez o das "tradições" da Escola d'Arts et Métiers, transcritas em um *Caderno de tradições* com mais de 150 páginas que todo aluno novo deve copiar e aprender quase de cor [Cuche, 1985]. A doutrinação cotidiana no espaço isolado que constitui a escola, as maneiras de fazer e de dizer adequadas às tradições de cada escola produzem uma cultura do grupo de pares que sustenta sua cumplicidade. Segundo a análise de Bourdieu: "Mais do que as referências à cultura ensinada - vista pelo grupo como ostentatórias ou medíocres - são os elementos imponderáveis, as expressões típicas da gíria da escola, cheia de valores cristalizados, as brincadeiras, a expressão corporal, a voz, o riso, o modo de se relacionar com os outros e em particular com os seus iguais que constituem a base da cumplicidade imediata entre colegas. Esta cumplicidade é geralmente inconsciente das suas determinações e de todos os efeitos atribuídos à "maçonaria" ou à "máfia"das grandes escolas" [1981b, p. 143].



## A "cultura dos imigrantes"

A expressão "cultura dos imigrantes" surge na França nos anos setenta e encontra rapidamente muitos adeptos. Devemos nos perguntar por que esta noção não foi utilizada antes e por que obteve, naquele momento, um certo sucesso. O contexto da época permite responder a esta interrogação (sobre este ponto e os seguintes, ver Sayad [1978]).

Enquanto se considerava que a imigração era temporária, pois estava ligada a um déficit de mão de obra, os imigrantes eram definidos essencialmente como trabalhadores, "trabalhadores estrangeiros". As questões colocadas sobre este tema giravam em torno do trabalho, de sua adaptação ao trabalho "racionalizado", de suas condições de trabalho, etc. Com o fim oficial da imigração, em 1974, descobre-se o aspecto durável da imigração, pois os imigrantes não voltam para casa apesar da crise de emprego que os atinge particularmente. Toma-se consciência que a imigração de trabalho se transformou em imigração de população e a "reunião das famílias" (vinda das esposas e filhos para se reunirem aos maridos) acentuou este movimento. Desde então, não é mais possível considerar os imigrantes como uma simples "força de trabalho" suplementar. A partir do momento em que eles se fixam com suas famílias no país que os recebe, impõe-se que se considerem todas as dimensões de sua existência. E como em

suas práticas cotidianas (da vida familiar, do consumo, do lazer, das práticas religiosas), as populações imigrantes manifestam certas particularidades, os poderes públicos, preocupados com a inserção destas populações na vida local e nacional, vão ser levados a se interessar por estas particularidades. Durante a presidência de Giscard d'Estaing, foi criado uma Agência nacional para a promoção cultural dos imigrantes. Segundo um documento do secretário de Estado encarregado dos trabalhadores imigrantes intitulados *A Nova Política da Imigração*, "esta promoção deve permitir que os imigrantes tomem consciência de sua própria cultura ao mesmo tempo em que descubram a cultura francesa; ela procurará também mostrar à população francesa a cultura dos países de origem destes imigrantes".

Da gestão da mão de obra estrangeira, passa-se então à gestão da diferença cultural. A paz social supõe a paz cultural. A política de promoção das culturas imigrantes é eminentemente conjuntural e diretamente ligada ao estado da imigração na França nos anos setenta.

Gerir a diferença é, de certa maneira, recusar a assimilação total dos imigrantes na nação francesa. Chega-se mesmo a pretender que os imigrantes não europeus são "inassimiláveis", por serem muito diferentes culturalmente dos franceses. Ao "promover" a cultura dos imigrantes, os sucessivos governos deste período tentarão, através de todo o tipo de medidas de incentivo, provocar o regresso dos imigrantes a seus países. Não se deve ver nenhuma contradição nesta atitude: "fechar" os imigrantes na sua diferença, reativar a "consciência" de sua cultura de origem faz parte também da incitação ao regresso. Contra todas as evidências, esperava-se que este regresso se desse mais cedo ou mais tarde.

Mas não é somente devido à política governamental que a noção de "cultura dos imigrantes" encontra uma certa ressonância na década de setenta. O contexto ideológico francês daquele momento teve grande influência na aceitação desta noção. Na realidade, os anos setenta são marcados pelo ressurgimento dos movimentos regionalistas (bretão, corso, etc.) que reivindicam o reconhecimento de uma identidade cultural própria e que denunciam o centralismo cultural do Estado francês. A diferença cultural é exaltada em si mesma e inúmeros militantes ou intelectuais tornam-se os arautos do pluralismo cultural e os defensores de todas as minorias culturais presentes na França. O direito à diferença (cultural) é afirmado como um dos direitos fundamentais do homem. O discurso pluralista une-se assim, de maneira inesperada, ao discurso centralista para promover as culturas imigrantes, ainda que a visão da diferença seja diametralmente oposta nos dois casos.

Esta noção obteve um certo sucesso por se prestar a usos ideológicos condizentes com uma certa conjuntura política. A noção se prestava ainda mais a estes usos por veicular uma re-

presentação específica destas culturas. Em primeiro lugar, o emprego da expressão "cultura dos imigrantes" remete quase sempre à "cultura de origem" dos imigrantes, isto é, à cultura de seu país de origem. Esta é uma maneira sutil de negar a particularidade cultural dos imigrantes em relação a seus compatriotas que ficaram em seu país. Uma forma também de fechá-los em uma identidade imutável.

No uso desta noção, a cultura em questão é concebida como uma cultura reificada, uma espécie de dado preexistente a qualquer forma de relação social. O indivíduo não poderia escapar à sua cultura (de origem) da mesma forma que ele não pode escapar de seus caracteres genéticos. Nesta acepção, a noção de cultura funciona geralmente como um eufemismo de "raça" ("Faz parte da sua cultura", subentende-se "Ele não pode nada contra isso"). O indivíduo seria inteiramente determinado por sua cultura (de origem). Isto permite afirmar que os imigrantes "muito" diferentes culturalmente são inassimiláveis.

Identificar as culturas imigrantes com suas "culturas de origem" é um erro baseado em uma série de confusões. Inicialmente, confunde-se "cultura de origem" com cultura nacional. Raciocina-se como se a cultura do país de origem fosse única, ao passo que as nações de hoje não são culturalmente homogêneas. Não se analisa a especificidade cultural de cada grupo de emigrantes de um mesmo país, nem a relação de



cada um com a cultura nacional de seu país, antes de sua instalação no país que o recebe.

Em seguida, a cultura nacional "de origem" é definida implicitamente como uma cultura imutável ou, ao menos, fracamente evoluída. Ora, os países de onde vêm os imigrantes são em geral países que passam por profundas mudanças econômicas, sociais e, logo, culturais. O imigrante não pode ser então o representante da cultura de seu país nem mesmo de sua comunidade particular original pois se encontra fora da evolução (sobretudo cultural) do país e de sua comunidade. Apesar de seus esforços para continuarem fiéis a sua cultura, os imigrantes estão sempre defasados da cultura que se estabelece depois de sua partida. Esta é, aliás, um dos maiores problemas no regresso dos imigrantes a seu país: eles não o reconhecem mais, devido a suas mudanças, geralmente mais no aspecto cultural do que material.

A cultura chamada "dos imigrantes" é então na realidade uma cultura definida pelos outros, em função dos interesses dos outros, a partir de critérios etnocentristas. A "cultura dos imigrantes" é tudo o que os faz parecerem diferentes, e apenas isto. É uma cultura constituída em oposição ao sistema cultural francês. Na representação social dominante na França, ser imigrante é por si só ser diferente, ser estrangeiro (estranho). Quanto mais um indivíduo for encarado como diferente, mais ele será considerado como "imigrante".

Apenas o que reforça a representação dominante de suas culturas será observado nos sistemas culturais próprios dos imigrantes. Isto é, os aspectos mais visíveis e mais surpreendentes. Serão destacadas as "tradições", os "costumes", os "traços culturais" mais "exóticos" (como por exemplo, no que se refere aos norte-africanos, a proibição de comer carne de porco, o sacrifício do carneiro, a circuncisão, etc.). A "cultura dos imigrantes" é definida a partir de toda uma série de sinais exteriores (práticas alimentares, religiosas, sociais, etc.) cujo significado profundo ou coerência não são compreendidos, mas que permitem situar o imigrante enquanto imigrante, lembrar suas origens e, segundo a expressão de Sayad, "lembrá-lo de suas origens" o que é uma maneira de "colocá-lo em seu lugar".

A definição dada geralmente da "cultura dos imigrantes" é completamente parcial. A política da "promoção das culturas imigrantes" foi apenas uma promoção dos aspectos mais folclóricos destas culturas. A "cultura dos imigrantes" está então instalada no "cultural", no sentido mais estreito do termo, ligado à esfera do lazer. Encoraja-se a criação de "associações culturais" que são até ajudadas financeiramente por esta política: elas serão o local de prática da língua materna, das artes tradicionais (música, canto, danças, ...), da cozinha tradicional, etc. Em outras esferas da vida social, longe de ser valorizada, a "cultura dos imigrantes" é apresentada como um problema, fonte de dificuldades e dissabores para a população francesa. Fora dos locais e dos momentos de expressão cultural concedidos, os imigrantes serão então chamados a "descobrir a cultura francesa" e a renunciar aos aspectos mais "chocantes" de suas próprias culturas.



Ao abstrairmos o discurso ideológico sobre a "cultura dos imigrantes" e nos colocarmos no plano da análise antropológica, seremos obrigados a constatar que as culturas dos imigrantes são culturas depreciadas, culturas dominadas no conjunto da sociedade que os recebe. E além disso, para boa parte dos imigrantes propriamente ditos, isto é, os da primeira geração, a cultura de origem que eles tentam preservar por todos os meios é apenas uma "cultura em migalhas", uma cultura fragmentária, reduzida a alguns elementos de si mesma. É somente uma cultura desintegrada, desestruturada que não forma mais um sistema coerente. Em outras palavras, uma cultura que não é mais plenamente uma cultura.

Por outro lado, estes fragmentos dissociados de seu meio de produção, importados para a sociedade de imigração, estão descontextualizados e por isso mesmo perdem seu caráter funcional. Eles se tornam anacrônicos e são a expressão de um "tradicionalismo do desespero". Esta cultura "expatriada", empobrecida, é somente uma cultura imobilizada, pouco suscetível à evolução e dificilmente transmissível à geração seguinte. Os imigrantes se apegam a estes

fragmentos de cultura, pois isto lhes permite afirmar uma identidade específica e provar sua fidelidade à comunidade de origem. Permite também manter um mínimo de coesão no grupo dos imigrantes que reconhece assim uma origem comum.

Sayad observa ainda que por estas mesmas razões os imigrantes entram no jogo da política estatal de revalorização de suas culturas. Participar das manifestações culturais subvencionadas por esta política não é um "luxo supérfluo", mas uma tentativa de salvaguardar o que ainda pode ser salvo da cultura de origem e reforçar a solidariedade no grupo dos compatriotas pelo sentimento partilhado de existir coletivamente.

Os imigrantes fazem uma resistência cultural na medida de suas possibilidades. No entanto, queiram ou não, seu sistema cultural evolui. Mesmo quando eles se consideram totalmente fiéis à sua tradição, mudanças são produzidas nas suas referências culturais. É impossível que eles se mantenham completamente impermeáveis à influência cultural da sociedade que os cerca. Quanto mais longa for sua estada nesta sociedade, mas decisiva será a sua influência. As culturas dos imigrantes não podem então ser confundidas de maneira redutora com suas culturas de origem. São culturas vivas e dinâmicas que animam os grupos de imigrantes, compostos de várias gerações. Os que são chamados de "imigrantes de segunda geração" (expressão inadequada, pois eles próprios não "imigraram")



contribuem muito para a transformação da cultura de seu grupo, considerando sua dupla socialização, no interior da família, por um lado, e na escola e no contato com os jovens franceses, por outro lado.

As culturas das diferentes coletividades de imigrantes não são um dado acabado, como qualquer outra cultura. Elas são a resultante de inúmeras interações no interior de cada coletividade, bem como das interações entre cada coletividade e as outras coletividades de seu ambiente social. Tomadas globalmente, como sistemas, as culturas dos imigrantes não param de evoluir, mesmo que certos elementos particulares possam ser conservados em um estado quase inalterado.

São culturas sincréticas, mestiças, que alguns autores vêem como culturas constituídas através da "bricolagem" como geralmente é o caso das culturas surgidas dos contatos culturais profundamente assimétricos. Sua criatividade se manifesta na sua capacidade para integrar em um mesmo sistema elementos emprestados de culturas supostamente muito distantes e fazer coexistirem de maneira coerente esquemas culturais aparentemente pouco compatíveis. Por seu aspecto construído a partir de materiais heterogêneos e de origens diversas, estas culturas são autênticas criações, na medida em que o empréstimo não existe sem reinterpretação, isto é, sem a reinvenção, para poder ser inserido em um novo conjunto.

A "bricolagem"cultural não é contraditória com a vontade de fidelidade à cultura de origem. Em muitos casos, segundo Dominique Schnapper [1986], a bricolagem a partir de elementos emprestados se efetua em torno do que ela chama de "cerne" da cultura de origem, ou seja, dos valores, normas e práticas que pareciam essenciais aos interessados para a preservação de sua representação de identidade coletiva e de honra. Tudo o que constitui o "cerne" é transmitido desde a infância, como por exemplo a concepção dos papéis sexuais ou ainda as prescrições alimentares. Entretanto, Domimique Schnapper adverte que:

> A distinção entre o cerne e a periferia do sistema cultural não é dada de forma definitiva, ela depende das culturas de origem e das circunstâncias históricas que levam o grupo a tomar consciência de si mesmo e, conseqüentemente, de seus limites. [1986, p. 155]

Somente os estudos etnográficos minuciosos podem revelar definitivamente o que são concretamente as culturas imigrantes. Há na realidade diferentes tipos de cultura de imigrantes porque há diferentes tipos de imigrantes. Para construir uma tipologia pertinente é preciso considerar toda uma série de variáveis: estatuto social e estruturas familiares de origem dos migrantes, caráter do projeto migratório, modelo de integração próprio do Estado que o acolhe



("individualista" ou "comunitarista", por exemplo), concentração ou dispersão dos imigrantes (sobre o território nacional, nas cidades, nos bairros), quão recente ou antiga é a corrente migratória, presença ou ausência das famílias dos migrantes, etc.

Não se pode traçar um quadro único das culturas dos imigrantes, pois elas existem somente no plural, na diversidade das situações e dos modos de relações interétnicas. Estas culturas são sistemas complexos e evolutivos na medida em que são reinterpretados em permanência pelos indivíduos cujos interesses de categoria podem ser divergentes, segundo o sexo, a geração, o lugar na estrutura social, etc.

A representação simplista da pretensa cultura dos imigrantes (no singular) provocou uma abundância de estudos e de discursos de orientação muito discutíveis e pouco científicos. O fato de considerar a complexidade das diferenças culturais dos imigrantes não deve levar os pesquisadores a negligenciar a dimensão cultural do fenômeno migratório. O exame da condição social dos imigrantes não é suficiente para uma boa compreensão de suas práticas. A análise cultural é necessária para compreender a coerência simbólica do conjunto destas práticas, o sentido que os imigrantes tentam dar a sua existência. Através de sua criatividade cultural, eles afirmam sua humanidade.

# Conclusão em Forma de Paradoxo: Um Bom Uso do Relativismo Cultural e do Etnocentrismo

Encontramo-nos atualmente diante de um paradoxo: enquanto o conceito de cultura é reexaminado de maneira crítica nas ciências sociais - a ponto de levar certos pesquisadores a pensar até que este conceito provoca mais perguntas do que respostas e a propor o seu abandono e a volta ao sentido restrito da palavra que se refere exclusivamente às produções intelectuais e artísticas -, este mesmo conceito conhece uma difusão notável nos mais diversos meios sociais e profissionais. Como esta difusão se dá com certo desprezo pela definição científica da palavra, aqueles, que já eram reservados quanto ao seu uso, consideram que os riscos de confusão (em todos os sentidos do termo) ligados ao este uso comum reforçam sua intenção de não mais recorrer a este conceito.

Outros mostram-se igualmente reticentes em utilizar o conceito de cultura pois, em um certo uso comum e sobretudo ideológico, funciona cada vez mais como um eufemismo da palavra "raça". Alguns chegam até a afirmar que esta sinonímia (contestável) dos dois termos já estava inscrita na idéia de cultura desenvolvida pelos pensadores românticos alemães do século

XIX e influenciou a elaboração do conceito antropológico. O conceito de cultura estaria então manchado de maneira quase indelével pela marca do pecado original do pensamento. No entanto, raciocinar assim é ignorar todo o trabalho de crítica conceitual no interior da própria antropologia que permitiu um constante enriquecimento do conceito e o fim das principais ambigüidades que ele poderia ter tido em seu início.

Contra estas posições um tanto extremas, pode-se objetar também que, se o vocabulário científico devesse abandonar todos os conceitos que se vulgarizaram e caíram no uso comum (com as distorções de sentido que geralmente isto provoca), ele seria obrigado a se renovar constantemente, freiando e até aniquilando qualquer forma de acumulação de conhecimento.

O conceito de cultura conserva atualmente toda a sua utilidade para as ciências sociais. A desconstrução da idéia de cultura subjacente aos primeiros usos do conceito, marcada por um certo essencialismo e pelo "mito das origens", supostamente puras, de toda cultura, foi uma etapa necessária e permitiu um avanço epistemológico. A dimensão relacional de todas as culturas pôde assim ser evidenciada.

No entanto, considerar a situação relacional na qual é elaborada uma cultura, não deve levar a negligenciar o interesse pelo conteúdo desta cultura, o interesse pelo que ela significa em si mesma. Reconhecer que toda cultura é



em maior ou menor grau motivo de lutas sociais não deve levar o pesquisador a estudar unicamente as lutas sociais. Mesmo que os elementos de uma dada cultura sejam usados como significantes da distinção social ou da diferenciação étnica, eles não deixam de estar ligados uns aos outros por uma mesma estrutura simbólica que requer a análise. Não há cultura que não tenha significação para aqueles que nela se reconhecem. Os significados como os significantes devem então ser examinados com a maior atenção.

Admitir esta proposição leva a reconsiderar a questão do relativismo cultural. Não se trata de voltar atrás na sua crítica, totalmente justificada, do relativismo cultural compreendido como um princípio absoluto. Mas, se ele mesmo for relativizado, o relativismo cultural continua a ser uma ferramenta indispensável para as ciências sociais.

Na realidade, há três concepções diferentes do relativismo cultural que podem se confundir eventualmente, o que cria uma certa ambigüidade. O relativismo cultural designa, inicialmente, uma teoria segunda a qual as diferentes culturas formam entidades separadas, com limites facilmente identificáveis, logo, entidades claramente distintas umas das outras, incomparáveis e incomensuráveis entre si. Já foi mostrado anteriormente que esta concepção de relativismo cultural não resiste a uma análise científica.

O relativismo cultural é em seguida compreendido como um princípio ético, que preconiza a neutralidade em relação às diferentes culturas. Em virtude deste princípio ético Herskovits, que foi aliás o primeiro a utilizar, nos anos trinta, a expressão "relativismo cultural", submeteu à ONU em 1974, em nome da *American Anthropological Association* uma recomendação para exigir o respeito absoluto de cada cultura particular. Mas um deslize da neutralidade ética para o julgamento de valor se faz imperceptivelmente: "Todas as culturas têm o mesmo valor".

O relativismo ético pode corresponder às vezes à atitude reivindicadora dos defensores das culturas minoritárias que, contestando as hierarquias de fato, defendem a igualdade de valor das culturas minoritárias e da cultura dominante. Mas, geralmente, ele aparece como a atitude elegante do forte em relação ao fraco. Atitude daquele que, assegurado da legitimidade da sua própria cultura, pode se dar ao luxo de uma certa abertura condescendente para a alteridade.

Uma pretensa neutralidade ética, que se apresenta como um reconhecimento da diferença, pode até ser, em última instância, somente uma máscara do desprezo como foi evidenciado por Geza Roheum: "Vocês são completamente diferentes de mim, mas eu os perdôo." Ela pode também servir de garantia a uma posição ideológica oposta a qualquer definição universal dos direitos do homem. A exaltação da diferença leva até, em sua forma mais perniciosa, à justificação dos regimes segregacionistas. O *direito à diferença* é então transformado em obrigação de diferença.

Relativizar o relativismo cultural é algo que se impõe. É preciso retornar a seu uso original, o único aceitável cientificamente, que fazia do relativismo um princípio metodológico, princípio que continua a ser operacional. Nesta perspectiva, recorrer ao relativismo cultural é postular que todo o conjunto cultural tem uma tendência para a coerência e uma certa autonomia simbólica que lhe confere seu caráter original singular; e que não se pode analisar um traço cultural independentemente do sistema cultural ao qual ele pertence e que lhe dá sentido. Isto quer dizer estudar todas as culturas, quaisquer que sejam *a priori*, sem compará-las e ou "medi-las" *prematuramente* em relação às outras culturas. Privilegiar a abordagem compreensiva e, definitivamente, adotar a hipótese que, mesmo no caso das culturas dominadas, uma cultura funciona sempre como uma cultura, jamais totalmente dependente, jamais totalmente autônoma [Grignon e Passeron, 1989]. É preciso saber considerar a dependência ou ainda a interdependência. E, através de uma justa aplicação do princípio metodológico, é preciso também saber localizar a autonomia (relativa) que caracteriza cada sistema cultural.

O aprofundamento da idéia antropológica de cultura leva igualmente a reexaminar a noção de etnocentrismo. Um distorção de sentido se produziu quando a palavra, até então utilizada somente nas ciências sociais, caiu no uso comum. Cada vez mais, pelo abuso de linguagem, etnocentrismo se tornou sinônimo de racismo. O etnocentrismo então passou a ser condenado com o mesmo vigor que o racismo. Ora, o racismo, mais do que uma atitude é uma ideologia, baseada em pressupostos pseudocientíficos cuja origem pode ser datada historicamente [Simon, 1970] e que está longe de ser universal. O etnocentrismo, ao contrário, pode ser encontrado tanto nas sociedades "primitivas", que consideram geralmente os seus vizinhos como inferiores em humanidade, quanto nas sociedades mais "modernas" que se julgam mais "civilizadas". Se o racismo é uma forma de perversão social, o etnocentrismo, compreendido no sentido original do conceito, é um fenômeno sociológicamente normal, como explica Pierre-Jean Simon:

> O etnocentrismo deve ser encarado como um fenômeno plenamente normal, constitutivo, na realidade de qualquer coletividade étnica enquanto tal. Ele assegura uma função positiva de preservação da própria existência desta coletividade, constituindo uma espécie de mecanismo de defesa do *in-group* diante do exterior. Neste sentido, um certo grau de etnocentrismo é necessário para a sobrevivência de qualquer coletividade étnica, pois parece que ela vai necessariamente se desagregar e desaparecer sem o sentimento de excelência e superioridade, largamente partilhado pelos indivíduos que a constituem. Este sentimento de superioridade aparece ao menos em algum aspecto de sua língua, de suas maneiras de viver, de sentir ou de pensar, de seus valores e de sua religião. A perda de todo o etnocentrismo leva à assimilação por adoção da língua, da cultura e dos valores de uma coletividade considerada como superior [1993, p. 61].



Evidentemente, admitir o caráter inevitável e mesmo necessário do etnocentrismo como fenômeno social não diminui a validade da regra metodológica que impõe que pesquisador se desprenda de todo etnocentrismo. Esta regra é necessária, ao menos em uma primeira fase da pesquisa. No entanto, se quisermos considerar que não há diferença *essencial* entre os homens e as culturas, ou seja, que o outro não é nunca absolutamente outro e que há sempre algo de nós nos outros, porque a humanidade é uma só e a Cultura está no centro *das* culturas ou, segundo a expressão consagrada que "o universal está no interior do particular", então poderemos aceitar, como Bourdieu, em certos momentos da pesquisa, o interesse do uso metodológico do etnocentrismo:

Na realidade, o etnólogo deve afirmar a identidade (supondo por exemplo que as pessoas não fazem nada gratuitamente, que elas têm intenções, latentes ou ocultas, interesses, talvez muito diferentes, que elas dão golpes, etc.) para encontrar as verdadeiras diferenças. Estou convencido de que uma certa forma de etnocentrismo pode ser a condição para uma verdadeira compreensão, se designarmos assim a referência à sua própria experiência, à sua própria prática e desde que, evidentemente, esta referência seja consciente e controlada. Nós gostamos de nos identificar com um *alter ego* entusiasmado [...]. É mais difícil reconhecer nos outros, tão diferentes na aparência, um eu que não queremos conhecer. Deixando então de ser projeções complacentes em maior ou menor grau, a etnologia e a sociologia levam a uma descoberta de si mesmo através da objetivação de si exigida pelo conhecimento do outro [1985, p.59]

Tomados como princípios metodológicos, o relativismo cultural e o etnocentrismo não são então contraditórios, mas, ao contrário, complementares. Sua utilização combinada permite ao pesquisador apreender a dialética do igual e do outro, da identidade e da diferença, ou seja, da *Cultura* e das *culturas*, que é o fundamento da dinâmica social.



# Bibliografia

ABOU, Sélim. *L'identité culturelle:* Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris: Anthropos, 1981.

_____. *Cultures et droits de l'homme.* Hachette, col. Pluriel, Paris, 1992.

ALMOND, Gabriel, VERBA Sidney. *The Civic Culture.* Boston: Little Brown, 1963.

AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses* Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris: Payot, 1990.

AUGÉ, Marc. L'autre proche. *In:* SEGALEN, Martine (ed.). *L'Autre et le semblable:* Regardssur l'ethnologie des sociétés contemporaines. Paris:Presses du CNRS 1988. p. 19-34.

_____. *Le sens des autres.* Paris: Fayard,1993.

BADIE, Bertrand. *Culture et politique.* Paris: Économica, 1983.

BALANDIER, Georges. La notion de "situation" coloniale. *In: Sociologie actuelle de l'Afrique noire.* Paris: PUF, 1955. p. 3-38.

BARTH, Fredrik. Les groupes ethniques et leurs frontières. *In:* POUTIGNAT, STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité,* PUF, col. Paris: Le sociologue, 1995. p. 203-249.

BASTIDE, Roger. O princípio de corte e o comportamento afro-brasileiro. *In:* CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 1955, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1955. p. 493-503.v.1

_____. La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique. *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 21, p. 77-99, 1956.

_____.Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres. *In:* GURVITCH Georges (ed.) *Traité de Sociologie*. Paris, PUF, 1960. p. 315-330. v.2.

_____.A aculturação formal. *América Latina*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 3-14, 1963.

_____. *Le Prochain et le Lointain*. Paris, Cujas: 1970a.

_____. Mémoire collective et sociologique du bricolage. *L'Année sociologique*, n. 21, p. 65-108, 1970b.

_____. Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines,1970c. *Bastiana* n. 13/14, p.77-88 jan./juin. 1996.

_____. *Anthropologie Appliquée*. Paris: PBP,1971.

BELL, Daniel, Ethnicity and Social *Change*. *In:* GLAZER N., MOYNIHAN D. P. (eds). *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press,1975. p. 141-174.

BENEDICT, Ruth. *Échantillons de civilisations*. Paris: Gallimard,1950.

BÉNÉTON, Pierre. *Histoire de mots:* culture et civilisation, Paris: FNSP, 1975.

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Méridiens/Klincksieck,1986.

BERNOUX, Philippe. *Un travail à soi*. Toulouse: Privat,1981.

BOAS, Franz. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan, 1940.



BOURDIEU, Pierre. *La Distinction:* Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

_____. *Le Sens Pratique*.Paris: Minuit, 1980a.

_____. L'identité et la représentation. *Actes de recherche en sciences sociales*, n. 35, p. 63-72,1980b.

_____. Epreuve scolaire et consécration sociale. *Actes de recherche en sciences sociales*, n. 39, p. 3-70. sept. 1991.

_____.Entretien avec Alban Bensa: quand les Canaques prennent la parole. *Actes de recherche en sciences sociales*, n° 56, p. 69-83, mars 1985.

_____. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Minuit, Paris, 1989.

BOZON, Michel. Les recherches récentes sur la culture ouvrière: une bibliographie. *Terrain*, n. 5 p. 46-56,oct. 1985.

CERTEAU, Michel DE. *La Culture au pluriel*. Paris: UGE,"10/18",1974.

_____. *L'Invention du quotidien:* Arts de faire. Paris:UGE,"10/18", 1980.

CLASTRES, Pierre, Etnocide. In: Encyclopædia die Universalis. Paris:Universalia,1974. p. 282-287. Suplemento.

CLIFFORD, James, MARCUS, G. E. (ed.). *Writing Culture*. Berkley-Los Angels: Univ. of California Press, 1986.

CROZIER, Michel. *Le Phénomène bureaucratique*. Paris: Le Seuil,1963.

CUCHE, Denis.Traditions populaires ou traditions élitistes?: Rites d'initiation et rites de distinction dans les Écoles d'Arts et Métiers. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 60, 1985, p. 55-67 nov. 1985.

_____. La fabrication des "Gatzarts": Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers. *Ethnologie française,* n. 1, p. 42-54,1988.

DEVEREUX, Georges. L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions, *In:*_____. *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Paris: Flammarion, 1972. p. 131-168.

DUFRENNE Mikel. *LA Personnalité de base.* Paris:PUF, 1953.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme:* Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. "Esprit", Paris: Esprit, 1983.

_____. L'individu et les cultures. *Communications* n. 43, p. 129-140, mars. 1986.

_____. *L'Idéologie allemande:* France-Allemagne et retour. Paris: Gallimard, 1991.

DURKHEIM, Emile. *Les Règles de la méthode sociologique.* Paris: PUF,1983.

_____. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: PUF 1960.

_____, MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives. *L'Année Sociologique,* 1903. v.6._____. _____. *Journal Sociologique*, Paris: PUF, 1969. p. 395-461.

_____. Note sur la notion de civilisation: *L'Année Sociologique,* Paris, v.12, p. 46-50, 1913._____. _____. *Journal Sociologique*, Paris: PUF, p. 681-685. 1969.

ELIAS, Norbert. *La Civilisation des moeurs.* Calmann-Lévy, Paris: Calmann-Lévy, 1973.



FAGUER, Jean-Pierre. Les effets d'une éducation totale: Un collège jésuite, 1960. *Actes de la recherche en sciences sociales,* n. 86/87,p. 25-43, mars 1991.

GALLISSOT, René. Sous l'identité, le procès d'identification: *L'Homme et la Société,* n.83, p. 12-27, 1987 (número temático: "A moda das identidades").

GEERTZ, Clifford.The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. *In*_____. (ed.). *Old Societies, New States.* New York:The Free Press, 1963.

_____. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1963.

_____. *Savoir local, savoir global.* Paris:PUF, 1986.

GIRAUD, Michel. Mythes et stratégies de la "double identité. *L'Homme et la société,* n.83, p. 59-67, 1987.

_____. Assimilation, pluralisme, "double culture: l'ethnicité en question. *In:* GALLISSOT, René *Pluralisme culturel en Europe.* Paris: L'Harmattan,1993, p. 233-246.

GOFFMAN, Erving. *Asiles:* Études sur la condition sociale des malades mentaux. Paris: Minuit, 1968 .

_____. *Les rites d'interaction.* Paris:Minuit, 1974.

GRIGNON, Claude, Christiane, Styles d'alimentation et goûts populaires. *Revue Française de Sociologie,* n.4, p. 531-569, oct/dec. 1980.

GRIGNON, Claude, PASSERON, Jean Claude. *Le Savant et le Populaire.* Paris:Gallimard, 1989.

HALBWACHS, Maurice. *La Classe ouvrière et les niveaux de vie.* Gordon and Breach, Paris: Gordon and Breach,1970.

HALL, Edward T. *La Dimension cachée* Paris: Le Seuil, 1971.

HALLOWEL, A. Irving, Ojibwa personality and acculturation. *In:* COLLECTIF, *Acculturation in tha Americas*, Chicago, 29th International Congress of Americanists, 1952.

HASSOUN, Jean-Pierre. Les Hmong à l'usine. *Revue Française de sociologie,* 29, p.35-53, 1988.

HERAN, François. La seconde nature de l'habitus:Tradition philosophique et sens commum dans le langague sociologique. *Revue Française de sociologie,* 28, p. 385-416, 1987.

HERDER, Johann G. *Une autre philosophie de l'histoire* Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

_____. *Traité sur l'origine des langues* Paris: Aubier-Flammarion 1977.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise: Cultures, ensembles de représentations, logique des systèmes et invariants. *In: ENSEIGNEMENT/apprentissage de la civilisation en cours de langue.* Paris:INRP, 1991, p. 19-37.

_____. Où et quand commence une culture? *CinémAction,* n.64, p. 11-23,1992.

HERPIN, Nicolas. *Les Sociologues américains et le siècle.*Paris: PUF, 1973.

HERSKOVITS, Melville J.The significance of the Study of Acculturation for Anthropology. *American Anthropologist,* 39, 1937.

_____. *Acculturation:* The Study of Culture Contact. New York: J. F. Augustin, 1938.

_____. *Les Bases de l'anthropologie culturelle.* Paris: Payot,1952.

HOGGART, Richard. *La culture du pauvre:* Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre. Paris: Minuit, 1970.



IRIBARNE, Philippe D'*La Logique de l'honneur.* Gestion des entreprises et traditions nationales. Paris: Le Seuil, 1989.

JAULIN, Robert. *La Paix blanche:* Introduction à l'ethnocide. Paris: Le Seuil, 1970.

KARDINER, Abram. *L'Individu dans la société.* Paris: Gallimard, 1969.

KAUFMANN, Pierre. Concept de culture et sciences de la culture *In: ENCYCLOPÆDIA Universalis.* Paris: Organum, 1968. p. 117-133.

_____.Culture et civilisation *In ENCYCLOPÆDIA Universalis.* Paris: Organum,1974. p. 950-958.

KROEBER, Alfred L.The Superorganic *American Anthropologist,* v.19, n.2, p.163-213, 1917.

_____. *The Nature of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press,1952.

KROEBER, Alfred L.,KLUCKHOHN, Clyde K., *Culture:* a Critical Review of Concept and Definitions. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

LÉVI-STRAUSS, Claude.Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. *In:* MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie.* Paris: PUF, 1950.

_____. *Race et Histoire.*Paris: UNESCO,1952.

_____. *Tristes Tropiques.* Paris: Plon,1955.

_____. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, 1958.

_____. *La Pensée Sauvage,* Paris: Plon, 1962.

_____. Les discontinuités culturelles et le développement économique et social. *Information sur les sciences sociales,* v.2, n.2, p.7-15, juin 1963.

_____. Race et Culture. *Revue internationale des sciences sociales,* n.4, p. 647-666, 1971.

_____.Culture et Nature: La condition humaine à la lumière de l'anthropologie *Commentaire,* n.15, p. 365-372, 1981.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La Mentalité Primitive.* Paris: PUF, 1960.

LE WITA, Béatrix. *Ni vue ni connue:* Approche ethnographique de la culture bourgeoise.Paris: Maison des sciences de l'homme, 1988.

LINTON, Ralph. *De l'homme.* Paris: Minuit, 1968.

_____. *Le Fondement de la culture de la personnalité.* Paris: Dunod, 1959.

LIU, Michel.Technologie, organisation du travail et comportements des salariés. *Revue française de sociologie,* 22, p. 205-221, 1981.

MALINOWSKI, Bronislau K. *Une théorie scientifique de la culture.* Paris: Maspero, 1968.

_____. *Les dynamiques de l'évolution culturelle* Paris: Payot, 1970.

MARY, André, Bricolage afro-brésilien et bris-collage post-moderne. *In:* LABURTHE-TOLRA *Roger Bastide ou le rejouissement de l'abime.* Paris: L' Harmattan, 1994, p. 85-98.

MAUSS, Marcel. Les civilisations, éléments et formes. *In:* FEBVRE, Lucien et *al., Civilisation, le mot et l'idée.* Paris: La Renaissance du livre, 1930._____. _____.In:OEUVRES, Paris: Minuit, 1969, p. 456-479.v.2

_____.Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, v.32, n. 3-4, mars-avr._____. _____.

In: Sociologie et Anthropologie. Paris: PUF, 1950. p. 363-386

MEAD, Margareth. *Moeurs et sexualité en Océanie.* Paris: Plon,1963.

MERLLIÉ, Dominique. Le cas Lévy-Bruhl. *Revue Philosophique,* v.114, n. 4, p. 419-448, oct./dec. 1989.

_____. Regards sur Lévy-Bruhl: le jeu des malentendus. *Regards sociologiques,* n. 5, p. 1-8, 1993. (Université de Strasbourg - 2)

MERTON, Robert K. *Éléments de théorie et de méthode sociologiques.* Paris: Plon, 1965.

MORIN, Edgard. *L'esprit du temps:* Essai sur la culture de masse. Paris: Grasset, 1962.

MORIN, Françoise. Des Haïtiens à New York: De la visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne. *In:* SIMON-BAROUH, I., SIMON, P. J. *Les Etrangers dans la ville.* Paris: L' Harmattan, 1990. p. 340-355.

PARSONS, Talcott. *Éléments pour une sociologie de l'action.* Paris: Plon, 1955.

PERCHERON, Annick. *L' Univers politique des enfants.* Paris: FNPS/Colin,1974.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité.* Paris: PUF, 1995. (Le Sociologue).

RABAIN, Jacqueline. *L'Enfant du lignage:* Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal.Paris: Payot, 1979.

REDFIELD, R.,LINTON R., HERSKOVITS M. Memorandum on the Study of Acculturation *American Anthropologist,* v. 38, n.1, p. 149-152, 1936.

RENAN, Ernest.Qu'est-ce qu'une nation?. *In:* _____. *Discours et Conférences.*Paris: Calmann-Lévy, 1887.

RENAULT, Karine. *Travailleurs africains en milieu rural.*Rennes: Université de Rennes-2. Dissertação (mestrado em sociologia) - Université de Rennes-2, 1992.

SAINSAULIEU, Renaud. *L'Identité au travail:* Les effets culturels de l'organisation. Paris: FNSP, 1977.

_____. Cultures d'entreprises. *In: Sociologie de l'organisation e de l'entreprise.* Paris: FNSP/Dalloz, 1987, p. 205-224.

SAINT-MARTIN, Monique. Une bonne éducation: Notre-Dame-des-Oiseaux à Sèvres. *Ethnologie Française,* v.20, n.1, p. 62-70, 1990.

SAPIR, Edward. *Le Langage.* Paris: Payot, 1967.

_____. *Anthropologie.* Paris:Minuit, 1967. 2v.

SAYAD, Abdelmalek. *Les Usages sociaux de la "culture des immigrés".* Paris: CIEMI, 1978.

_____. La culture en question. *In:* COLLECTIF. *L'Immigration en France, le choc des cultures.* L'Arbresle: Centre Thomas-More, 1987. p. 9-26.

SCHNAPPER, Dominique. Centralisme et fédéralisme culturels: les émigrés italiens en France et aux Etats-Unis. *Annales ESC,* p. 1141-1159, set. 1974.

_____. Modernité et acculturation: À propos des travailleurs émigrés. *Communications* n. 43, p. 141-168, mars. 1986.

SCHWARTZ, Olivier. *Le Monde privé des ouvriers:* Hommes et femmes du Nord. Paris: PUF, 1990.(Pratiques théoriques).

SIMON, Pierre-Jean. Ethnisme et racisme ou l'École de 1492. *Cahiers Internationaux de Sociologie,* v. 48, p. 119-152, jan./juin. 1970.

_____. Aspects de l'ethnicité bretonne. *Pluriel-débat,* n.19, p. 23-43, 1979.

_____. Ethnocentrisme. *Pluriel-recherches,* cahier n.1, p. 57-63, 1993.

TERRAIL, Jean-Pierre. *Destins ouvriers:* La fin d'une classe?, Paris:PUF, 1990.



TYLOR, Edward B. *La Civilisation primitive.* Paris: Reinwald, 1876-1878, 2 v.

VAN DEN BERGHE, Pierre. *The Ethnic Phenomenon.* New York: Elsevier, 1981.

VERRET, Michel. *La Culture ouvrière.* Saint-Sébastien: ACLEd, 1988.

WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Paris: Plon, 1964.

WHITTING J., KLUCKHOHN R, ANTHONY, A., La fonction des cérémonies d'initiation des mâles à la puberté, *In:* LÉVY, André (ed.). *Psychologie sociale.* Textes fondamentaux anglais et américains. Paris: Dunod, 1978, p. 63-78. v.1.

## Sobre o livro

Formato: 12 x 19 cm
Mancha: 17 x 32.5 paicas
Tipologia: Garamond Book (texto)
Papel: Ripasa - Dunas 75g/m² (miolo)
cartão supremo 250g/m² (capa)
Impressão: Document Center/
DocuTech 135 (miolo)
Acabamento: Document Center/
Perfect Binder
Impressão capa: Gráfica São João
Tiragem: 1000

## Equipe de Realização

Assistente de Produção Gráfica
Luzia Bianchi

Revisão
Mariza Inês Mortari Renda
José Romão

Projeto Gráfico e Criação da Capa
Cássia Letícia Carrara Domiciano

Catalogação
Valéria Maria Campaneri

Diagramação
Angela dos Santos Luiz







Cuche, Dennys

A noção de cu
s sociais

316.722/C963r







**Denys Cuche**

nasceu em 1947 e reside em Paris. É doutor em Etnologia pela Sorbonne, sob a orientação de Roger Bastide (1976). Trabalhou como professor nas universidades de Strasburgo, Rennes e Algéria.

Desde 1992 é professor e pesquisador do Laboratório de Etnologia da Universidade de Paris V.

É especialista na questão das relações interétnicas e migrações internacionais.

*Publicou:*

- *Poder blanco y resistencia negra en el Peru*, 1975.
- *La France au pluriel?*, 1984.
- *Jeunes professions, professions de jeunes?*, 1990.
- *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, 1994.
- *Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste*, 1996.